

ZEN



**BUDISMO
E**

PSICANĀLISE

D.T. SUZUKI

ERICH FROMM

RICHARD DE MARTINO

Cultrix



ZEN-BUDISMO E PSICANÁLISE

Susuki, Fromm e De Martino

Este livro que, em tradução de Octávio Mendes Cajado, a Cultrix ora coloca ao alcance da curiosidade intelectual do leitor brasileiro, constitui o primeiro esforço sério no sentido de encontrar o terreno comum de duas áreas de investigação que vêm despertando generalizado interesse, tanto dos leigos quanto dos especialistas, nos últimos tempos: Zen-Budismo e Psicanálise. Para tanto, aqui se juntaram um dos mais lidos psicanalistas de nossos dias, Erich Fromm; a maior autoridade, no Ocidente, quantos aos aspectos místicos do Zen, o Dr. Daisetz Teitaro Suzuki; e Richard de Martino, doutor em Filosofia e Religião pela Universidade de Colúmbia.

Na primeira parte do volume, "Conferências Sobre Zen-Budismo", estuda o Dr. Suzuki os objetivos do Zen e sua abordagem dos problemas humano, tanto ao nível teórico como prático; na segunda parte, "Psicanálise e Zen-Budismo", o Dr. Fromm comenta os pontos de encontro entre a visão religiosa do Zen e sua própria visão da Psicologia; no texto final do volume, "A Situação Humana e o Zen-Budismo", o Dr. De Martino, estudioso e praticante das duas disciplinas, procura formular uma síntese de ambas como abordagens eficazes e operativas da situação humana.

Entre os principais pontos considerados nos três textos capitais que compõem ZEN-BUDISMO E PSICANÁLISE, destacam-se a iluminação do eu e da humanidade como alvos principais quer da Religião quer da Psicologia, e o fato de que o Zen se aproxima muito da Psicanálise quando suscita a questão da compreensão consciente. Tal proximidade é muito bem ressaltada pelo Dr. Fromm quando escreve: "O pensamento Zen pode alargar e aprofundar o horizonte do psicanalista e ajudá-lo a alcançar um conceito radical de compreensão da realidade que seja o fim último de um entendimento pleno e consciente".

Outros livros de interesse:

A PSICANÁLISE HOJE — *Charles Rycroft* (org.) — Um panorama elaborado por cinco especialistas com a finalidade de dar ao leitor uma visão geral dos problemas com que se depara a Psicanálise contemporânea e dos rumos que se lhe oferecem no futuro.

A PSICOLOGIA DO SONO — *David Foulkes* — As mais recentes descobertas científicas no que respeita às atividades da mente humana durante o sono, com especial ênfase na natureza e no significado dos sonhos.

OS MEIOS DE COMUNICAÇÃO COMO EXTENSÕES DO HOMEM — *Marshall McLuhan* — Um dos grandes pensadores da atualidade passa em revista as tecnologias do presente e do passado e mostra como os meios de comunicação de massa afetam profundamente a vida mental do homem, levando-o para o mundo audiotáctil e tribalizado da Era Eletrônica.

ESTÉTICA, PSICOLOGIA E RELIGIÃO — *Ludwig Wittgenstein* — Notas de aula do notável e discutido pensador vienense acerca de problemas estéticos e religiosos, bem como observações críticas sobre as idéias de Freud.

PROBLEMAS DE DINÂMICA DE GRUPO — *Kurt Lewin* — Um livro de Psicologia Social que focaliza aspectos teóricos e práticos da dinâmica de grupo: os contrastes sociais e psicológicos entre sociedades autocráticas e democráticas, os problemas de grupos minoritários, a aplicação de técnicas científicas à solução de questões de relações humanas, etc.

Lançamentos da

EDITORA CULTRIX

Rua Conselheiro Furtado, 648, São Paulo

Z E N - B U D I S M O
E P S I C A N Á L I S E

D. T. SUZUKI
ERICH FROMM
RICHARD DE MARTINO

ZEN-BUDISMO
E
PSICANÁLISE

Tradução de
OCTAVIO MENDES CAJADO



EDITORA CULTRIX
SÃO PAULO

Título do original:

ZEN BUDDHISM AND PSYCHOANALYSIS

ZEN BUDDHISM AND PSYCHOANALYSIS ©

1960 by *Erich Fromm*

THE HUMAN SITUATION AND ZEN BUDDHISM

© 1960 by *The Zen Studies Society, Inc.*

MCMLXX

Direitos exclusivos de publicação para o Brasil
adquiridos pela

EDITORA CULTRIX LTDA.

Rua Conselheiro Furtado, 648, fone 278-4811, S. Paulo,
que se reserva a propriedade literária desta tradução

Impresso no Brasil

Printed in Brazil

Í N D I C E

INTRODUÇÃO, por Erich Fromm	7
CONFERÊNCIAS SOBRE ZEN-BUDISMO	9
<i>D. T. Suzuki</i>	
I <i>Oriente e Ocidente</i>	9
II <i>O inconsciente no Zen-Budismo</i>	19
III <i>O conceito do Eu no Zen-Budismo</i>	35
VI <i>O Koan</i>	55
V <i>Os Cinco Degraus</i>	71
PSICANÁLISE E ZEN-BUDISMO	92
<i>por Erich Fromm</i>	
I <i>A crise espiritual de hoje e o papel da psicanálise</i>	93
II <i>Valores e metas nos conceitos psicanalíticos de Freud</i>	96
III <i>A natureza do bem-estar — a evolução psíquica do homem</i>	102
IV <i>A natureza da consciência, do recalque e do des-recalque</i>	112
V <i>Princípios do Zen-Budismo</i>	132
VI <i>Desrecalque e iluminismo</i>	141
A SITUAÇÃO HUMANA E O ZEN-BUDISMO	163
<i>Por Richard De Martino</i>	

INTRODUÇÃO

Este livro se originou de um curso sobre Zen-Budismo e Psicanálise, realizado sob os auspícios do Departamento de Psicanálise da Escola de Medicina da Universidade Autônoma do México, durante a primeira semana de agosto de 1957, em Cuernavaca, no México. ⁽¹⁾

Qualquer psicólogo, mesmo há vinte anos, teria ficado muito surpreso — e até chocado — de encontrar seus colegas interessados por um sistema religioso “místico” como o Zen-Budismo. E a surpresa teria sido ainda maior ao descobrir que a maioria das pessoas presentes não estava apenas “interessada”, senão profundamente atraída, e que havia chegado à conclusão de que a semana passada com o Dr. Suzuki tivera sobre elas influência sumamente estimulante e reconfortante, para não dizer outra coisa.

(1) Assistiram à conferência cerca de quinze psiquiatras e psicólogos, tanto do México quanto dos Estados Unidos (a maioria dos quais psicanalistas). Além dos trabalhos aqui publicados, vários outros foram apresentados e discutidos:

Dr. M. Green: “As Raízes do Conceito do Eu, de Sullivan”.

Dr. J. Kirsch: “O Papel do Analista na Psicoterapia de Jung”.

Dr. I. Progoff: “O Dinamismo Psicológico de Zen”.

“O Conceito de Neurose e Cura, em Jung”.

Srta. C. Selver: “Percepção Sensorial e Funcionamento do Corpo”.

Dr. A. Stunkard: “Motivação para o Tratamento”.

Dr. E. Tauber: “O Conceito de Cura, de Sullivan”.

Dr. P. Weisz: “A Contribuição de Georg W. Groddeck”.

Publicamos neste livro apenas aqueles que têm conexão mais direta com o Zen-Budismo, em parte por motivos de espaço e, em parte, porque, sem publicar as discussões levadas a efeito, os outros trabalhos não estariam suficientemente unificados.

A razão dessa mudança reside em fatores que se discutem mais adiante neste livro, especialmente no meu trabalho. Resumindo-os rapidamente, direi que eles se encontram no desenvolvimento da teoria psicanalítica, nas mudanças ocorridas no clima intelectual e espiritual do mundo ocidental e no trabalho do Dr. Suzuki, que, através de outros livros, conferências e da sua personalidade, tornou o Zen-Budismo conhecido do mundo ocidental.

Todos os participantes do curso estavam, de certo modo, familiarizados com os escritos do Dr. Suzuki, como é possível que aconteça a muitos leitores deste livro. O que lhe distingue as conferências aqui publicadas dos seus outros escritos é o fato de versarem especificamente problemas psicológicos, como o inconsciente e o eu, e, além disso, de se dirigirem a um pequeno grupo de psicanalistas e psicólogos, cujas perguntas e preocupações lhe foram transmitidas durante as discussões e conversações de toda a semana que passaram juntos. Em resultado de tudo isso, estas conferências terão, creio eu, especial valor para psiquiatras, psicólogos e muitas outras pessoas ponderadas, que se interessam pelo problema do homem, pois se bem não sejam de "leitura fácil", orientam o leitor para uma compreensão do Zen-Budismo até um ponto que lhe permitirá continuar por conta própria.

As duas outras partes deste livro poucos reparos merecem. Mencione-se apenas que, enquanto os trabalhos do Dr. Suzuki e do Sr. De Martino são versões quase literais das suas conferências (no trabalho do Dr. Suzuki só se modificou a forma direta de dirigir-se ao público, usada em conferências, substituída pela forma usual em trabalhos escritos), minha exposição foi completamente revisada, tanto na extensão quanto no conteúdo. O principal motivo dessa revisão reside no próprio curso. Se bem eu já estivesse familiarizado com a literatura sobre Zen-Budismo, a estimulação do curso e as reflexões que me despertou levaram-me a considerável ampliação e revisão de minhas idéias. Isto se refere não só à minha compreensão do Zen, mas também a certos conceitos psicanalíticos, como os problemas do que constitui o inconsciente, da transformação do inconsciente em consciência e do escopo da terapêutica psicanalítica.

ERICH FROMM

CONFERÊNCIAS SOBRE ZEN-BUDISMO

por D. T. Suzuki

I. ORIENTE E OCIDENTE

Muitos pensadores capazes do Ocidente, cada qual do seu ponto de vista específico, ventilaram este tópico secular, "Oriente e Ocidente"; mas, pelo que sei, são relativamente poucos os autores do Extremo-Oriente que expressaram suas opiniões como orientais. Este fato me levou a escolher o assunto em tela como uma espécie de preliminar do que se segue.

Basho (1644-94), grande poeta japonês do século XVII, compôs, de uma feita, um poema de dezessete sílabas conhecido como *haiku* ou *hokku*. Traduzido para o português, diz mais ou menos o seguinte:

Quando olho atentamente
Vejo florir a *nazuna*
Ao pé da sebe!

Yoku mireba
Nazuna hana saku
Kakine kana.

É provável que Basho estivesse andando por uma estrada do campo quando reparou em alguma coisa quase desprezada junto à sebe. Aproximou-se, olhou bem para ela e verificou que se tratava de uma planta silvestre, pouco mais que insignificante e raras vezes notada pelos transeuntes. Eis aí um

fato singelo, descrito no poema sem qualquer expressão de algum sentimento especificamente poético, a não ser talvez nas duas últimas sílabas, que em japonês se lêem *kana*. Frequentemente ligada a um substantivo, a um adjetivo ou a um advérbio, essa partícula significa certo sentimento de admiração, de louvor, de tristeza ou de alegria e pode, às vezes, traduzir-se apropriadamente numa língua ocidental por um ponto de exclamação. Neste *haikai* o verso todo se conclui com êsse ponto.

O sentimento que perpassa pelas dezessete, ou melhor, pelas quinze sílabas rematadas por um ponto de exclamação talvez não se comunique aos que não estão familiarizados com a língua japonesa. Tentarei explicá-lo da melhor maneira possível. Pode ser que o próprio poeta não concordasse com a minha interpretação, mas isto não terá muita importância se soubermos que existe pelo menos alguém capaz de compreendê-lo como eu o compreendo.

Primeiro que tudo, Basho era um poeta da natureza, como o são quase todos os poetas orientais. Amam tanto a natureza que se identificam com ela, sentem tôdas as pulsações que lhe percutem as veias. A maioria dos ocidentais propende a alhear-se da natureza. Acreditam eles que o homem e a natureza nada têm em comum senão em alguns aspectos desejáveis, e que esta existe apenas para ser utilizada por aquêles. Para o povo oriental, todavia, a natureza está muito próxima. Êsse amor à natureza foi avivado quando Basho descobriu uma plantinha modesta, quase desprezível, que florescia à beira da velha sebe dilapidada, ao longo da longínqua estrada campestre, tão inocente, tão desprestigiada, sem nenhum desejo de ser notada por quem quer que fôsse. Entretanto, quando olhamos para ela, vemo-la tão terna, tão cheia de glória divina e de esplendor, um esplendor mais glorioso que o do próprio Salomão! Sua humildade, sua beleza sem ostentação, nos provocam admiração sincera. O poeta sabe ler em cada pétala o mais profundo mistério da vida ou do ser. É possível que o próprio Basho não tivesse consciência disso, mas estou certo de que em seu coração, naquele momento, vibrava um sentimento algo semelhante ao que os cristãos denominam acaso amor divino, que atinge as maiores profundezas da vida cósmica.

As cordilheiras do Himalaia podem despertar em nós o sentimento de um sublime e respeitoso temor; as ondas do Pacífico sugerem, porventura, algo do infinito. Mas quando temos o espírito franqueado ao poético, ao místico ou ao religioso, sentimos, como o sentiu Basho, que até numa haste de relva silvestre há qualquer coisa que transcende realmente todos os sentimentos humanos baixos e venais, que nos eleva a um reino cujo esplendor iguala o da Terra Pura. Em tais casos, não importa a magnitude. Nesse sentido, o poeta japonês tem um dom específico, que descobre grandeza nas coisas pequeninas e transcende tôdas as medidas quantitativas.

Tal é o Oriente. Vejamos agora o que tem o Ocidente para oferecer-nos em situação semelhante. Escolho Tennyson. Talvez não se trate de um poeta ocidental típico, que se possa destacar para cotejar com o poeta do Extremo-Oriente. Mas o seu poemeto aqui citado possui algo que se relaciona muito estreitamente com o de Basho. Ei-lo:

*Flower in the crannied wall,
I pluck you out of the crannies; —
Hold you here, root and all, in my hand,
Little flower — but if I could understand
What you are, root and all, and all in all,
I should know what God and man is. (*)*

Dois pontos há que eu gostaria de sublinhar nestes versos:

1. Tennyson colhe a flor, segura-a na mão, “com raiz e tudo”, e olha para ela, talvez intensamente. É muito provável que experimentasse um sentimento semelhante ao de Basho, que descobriu uma flor *nazuna* ao pé da sebe, à beira da estrada. Mas há uma diferença entre os dois poetas: Basho não colhe a flor. Limita-se a contemplá-la. Absorto em seus pensamentos. Sente o que quer que seja no espírito, mas não o expressa. Deixa que um ponto de exclamação diga tudo o

(*) Flor no muro fendilhado, / Eu te arranco das fendas;
— / Seguro-te aqui, com raiz e tudo, em minha mão, / Florzinha
— mas se pudesse compreender / O que és, com raiz e tudo,
e tudo em tudo, / Eu conheceria o que são Deus e o homem.

que êle quer dizer. Pois não tem palavras para dizer; seu sentimento é tão pleno e tão profundo que não sente o desejo de conceptualizá-lo.

Tennyson, porém, é ativo e analítico. Primeiro, colhe a flor do lugar em que ela cresce. Separa-a do chão a que ela pertence. A diferença do poeta oriental, não a deixa em paz. Precisa arrancá-la do muro fendido, “com raiz e tudo”, o que significa que a flor terá de morrer. Não lhe interessa, aparentemente, o destino dela; é mister que sua curiosidade seja satisfeita. Como o fazem alguns cientistas médicos, êle chegaria à vivisseccção da flor. Basho não toca sequer a *nazuna*, limita-se a contemplá-la, a contemplá-la “atentamente” — e é tudo o que faz. Totalmente inativo, representa excelente contraste com o dinamismo de Tennyson.

Eu gostaria de frisar êste ponto especificamente aqui, e talvez tenha ocasião de voltar a êle. O Oriente é silencioso, ao passo que o Ocidente é eloqüente. Mas o silêncio do Oriente não significa apenas ser mudo e permanecer sem palavras ou sem fala. Em inúmeros casos, o silêncio é tão eloqüente quanto a verbosidade. O Ocidente aprecia o verbalismo. E não é só isso, o Ocidente transforma a palavra em carne e faz que essa carnalidade sobressaia, às vêzes de maneira demasiado notável, ou melhor, demasiado gritante e voluptuosa, em suas artes e religião.

2. Que faz Tennyson a seguir? Olhando para a flor colhida, que muito provàvelmente já principiou a murchar, formula a pergunta dentro em si mesmo: “Ácaso te compreendo?” Basho não faz perguntas. Sente todo o mistério que lhe é revelado em sua humilde *nazuna* — o mistério que penetra fundo na origem de tôda a existência. Embriagado por êsse sentimento, exclama, e sua exclamação é um grito indizível, inaudível.

Tennyson, ao contrário, prossegue em sua intelecção: “Se [que eu grifo] pudesse compreender o que és, eu conheceria o que são Deus e o homem”. O seu apêlo à compreensão é caracteristicamente ocidental. Basho aceita, Tennyson resiste. A individualidade de Tennyson mantém-se apartada da flor, de “Deus e do homem”. Êle não se identifica com

Deus nem com a natureza. Está sempre apartado dêles. Sua compreensão é o que as pessoas, hoje em dia, denominam “cientificamente objetiva”. Basho é inteiramente “subjetivo”. (Esta palavra não é boa, pois sempre faz que o sujeito se oponha ao objeto. Meu “sujeito” é o que eu gostaria de chamar “subjetividade absoluta”). Basho se mantém ao lado dessa “subjetividade absoluta”, em que êle vê a *nazuna* e esta o vê. Aqui não há empatia, nem simpatia, nem identificação nesse sentido.

Diz Basho: “olho atentamente” (em japonês, “*yoku mireba*”). A palavra “atentamente” supõe que Basho já não é aqui um espectador, senão que a flor, consciente de si mesma, silenciosa e eloqüentemente a si mesma se expressa. E esta silenciosa eloqüência ou êste eloqüente silêncio da flor ecoa humanamente nas dezessete sílabas de Basho. Sejam quais forem, a profundidade de sentimento, o mistério de enunciação ou mesmo a filosofia da “subjetividade absoluta” só serão inteligíveis aos que, de fato, experimentaram tudo isso.

Em Tennyson, pelo que me é dado ver, não existe, em primeiro lugar, profundidade de sentimento; êle é todo intelecto, típico da mentalidade ocidental. Advoga a doutrina do Logos. Precisa dizer alguma coisa, fazer abstrações ou intelectualizações acêrca da sua experiência concreta. Precisa deixar o domínio do sentimento e penetrar o do intelecto, sujeitando o viver e o sentir a uma série de análises para satisfazer ao espírito ocidental de indagação.

Escolhi os dois poetas, Basho e Tennyson, como indicativos de dois enfoques fundamentais e característicos da realidade. Basho é do Oriente e Tennyson do Ocidente. Ao confrontá-los, descobrimos que cada qual revela seus antecedentes tradicionais. Nessas condições, o espírito ocidental é: analítico, discriminativo, diferencial, indutivo, individualista, intelectual, objetivo, científico, generalizador, conceptual, esquemático, impessoal, formalista, organizador, exercitador do poder, dinâmico, inclinado a impor sua vontade aos outros, etc. Em contraste com êsses traços ocidentais, os do Oriente podem enumerar-se assim: sintético, totalizador, integrador, não discriminativo, dedutivo, não sistemático, dogmático, intuitivo (ou melhor, afetivo), não discursivo, subjetivo, es-

piritualmente individualista e socialmente com mentalidade grupal, ⁽¹⁾ etc.

Para poder simbolizar pessoalmente essas características do Ocidente e do Oriente, preciso remontar a Lao-tse (quarto século A.C.), grande pensador da China antiga. Êle representaria o Oriente, e o que êle denomina as multidões poderiam representar o Ocidente. Quando digo "as multidões" não se veja nenhuma intenção de minha parte de atribuir ao Ocidente, em qualquer sentido depreciativo, o papel das multidões lao-tseanas quais as descrevia o velho filósofo.

Lao-tse se retrata como um idiota. Dá a impressão de não saber nada, de não se comover por coisa alguma. Praticamente, não tem nenhuma utilidade neste mundo utilitarista. É quase inexpressivo. Entretanto, existe nêle qualquer coisa que o situa à parte do espécime do simplório ignorante. Apenas externamente se parece com êle.

Em compensação, o Ocidente possui um par de olhos agudos e penetrantes, profundamente encravados nas órbitas, que observam o mundo exterior como os da águia que paira nas alturas. (Na verdade, a águia é o símbolo nacional de certa potência ocidental). Além disso, o nariz aquilino, os lábios finos e o contôrno geral do rosto — tudo sugere uma intelectualidade altamente desenvolvida e suma presteza no agir. A presteza é comparável à do leão. O leão e a águia, efetivamente, são os símbolos do Ocidente.

Chuang-tze, do terceiro século A.C., conta a história de *konton* (*bun-tun*), o Caos. Os amigos lhe deviam muitas de suas consecuições e desejavam retribuir-lhe os favores. Consultaram e chegaram a uma conclusão. Observaram que Caos não dispunha de órgãos dos sentidos, que lhe permitissem distinguir o mundo exterior. Um dia lhe deram os olhos, no outro lhe deram o nariz e, no espaço de uma semana, concluí-

(1) Os cristãos consideram a Igreja como o meio de salvação porque é a Igreja que simboliza Cristo, o Salvador. Os cristãos não se relacionam individualmente com Deus, senão através do Cristo, e Cristo é a Igreja e a Igreja é o lugar onde êles se reúnem para adorar a Deus e rogar-lhe a salvação, através do Cristo. Nesse sentido, os cristãos têm mentalidade de grupo, ao passo que, socialmente, esposam o individualismo.

ram a tarefa de convertê-lo numa personalidade sensível como eles mesmos. Mas enquanto se felicitavam pelo êxito feliz da iniciativa, Caos morreu.

O Oriente é Caos e o Ocidente é o grupo de amigos, agradecidos, bem intencionados, porém não discriminantes.

Em muitos sentidos, o Oriente parece, sem dúvida, mudo e estúpido, pois os orientais são menos discriminativos e expressivos e não dão tantas mostras visíveis e tangíveis de inteligência. São caóticos e, à primeira vista, indiferentes. Mas sabem que, sem esse caráter caótico da inteligência, sua própria inteligência nativa não lhes seria de muita utilidade no viverem juntos à maneira humana. Os membros individuais fragmentários não podem trabalhar harmoniosa e pacificamente se não forem relacionados ao próprio infinito, que em toda realidade jaz debaixo de cada um de seus membros finitos. A inteligência pertence à cabeça e seu trabalho é mais notável e poderá realizar muita coisa se Caos permanecer silencioso e tranqüilo por trás de toda a turbulência superficial. Seu verdadeiro significado nunca se mostra de modo que se torne reconhecível aos participantes.

O Ocidente de mentalidade científica aplica a inteligência na invenção de toda a sorte de aparelhos destinados a elevar o padrão de vida e se poupar ao que, no seu entender, constitui uma lida ou um trabalho desnecessários. Assim sendo, procura, por todos os meios, “desenvolver” os recursos naturais a que tem acesso. O Oriente, por seu turno, não se importa de empenhar-se em todas as castas de trabalhos servis e manuais e está, aparentemente, satisfeito com o estado “não desenvolvido” da civilização. Não lhe agrada ter o espírito obcecado pela máquina, transformar-se em escravo da máquina. Esse amor ao trabalho talvez seja característico do Oriente. A história de um lavrador, contada por Chuang-tze, é extremamente significativa e sugestiva em muitos sentidos, embora se suponha que o incidente ocorreu há mais de dois mil anos na China.

Chuang-tze foi um dos maiores filósofos da antiga China. Deveria ser mais estudado do que realmente o é. Menos especulativos do que os hindus, os chineses propendem a desprezar seus próprios pensadores. Se bem Chuang-tze seja muito

conhecido como o maior dos estilistas entre os homens de letras chineses, seus pensamentos não são apreciados como o merecem. Era excelente colecionador ou registrador de histórias, talvez correntes no seu tempo. Não obstante, é provável que tivesse inventado muitas, para ilustrar suas opiniões sobre a vida. Eis aqui uma delas, que ilustra esplendidamente sua filosofia do trabalho, a respeito do lavrador que se recusava a empregar uma cegonha para tirar água do poço.

Um lavrador cavou um poço e estava utilizando a água para irrigar sua propriedade. Usava um balde comum para tirar água do poço, como faz a maioria das gentes primitivas. Vendo isso, um homem que passava lhe perguntou por que não empregava uma cegonha com essa finalidade; é um dispositivo destinado a poupar trabalho e rende mais do que o método primitivo. Respondeu o lavrador: "Sei que se destina a poupar trabalho e é por isso mesmo que não o emprego. Receio que o uso de um aparelho desses nos torne obcecados pela máquina. E a obsessão pela máquina nos leva ao hábito da indolência e da preguiça".

Os ocidentais não raro se admiram de que os chineses não tenham desenvolvido muitas outras ciências e aparelhos mecânicos. É estranho, dizem, já que os chineses se notabilizaram por descobrimentos e invenções, como o ímã, a pólvora, a roda, o papel, etc. O principal motivo é que os chineses e outros povos asiáticos amam a vida tal como é vivida e não desejam convertê-la num meio de realizar outra coisa, que lhe desviaria o curso para um canal inteiramente diverso. Gostam do trabalho pelo próprio trabalho, se bem que, falando objetivamente, o trabalho signifique realizar alguma coisa. Mas, enquanto estão trabalhando, comprazem-se no trabalho e não têm pressa de terminá-lo. Os aparelhos mecânicos são muito mais eficientes e realizam mais. A máquina, porém, impessoal e não criadora, carece de significação.

Mecanização significa intelecção, e sendo o intelecto, antes de tudo, utilitário, não existe estetismo espiritual nem espiritualidade ética na máquina. E aqui está a razão que levou o lavrador de Chuang-tze a não se deixar obcecar pela máquina. A máquina nos apressa a concluir o trabalho e alcançar o objetivo pelo qual trabalhamos. O trabalho em si não tem qual-

quer valor senão como um meio. Isto quer dizer que a vida perde sua faculdade criadora e se transmuta num instrumento, enquanto que o homem passa a ser um mecanismo produtor de bens. Os filósofos discorrem sobre a significação da pessoa; pelo que vemos agora em nossa época altamente industrializada e mecanizada, a máquina é tudo e o homem está quase inteiramente reduzido à escravidão. Era disso, creio eu, que Chuang-tze tinha medo. Está visto que não podemos desandar a roda do industrialismo para fazê-la voltar à primitiva habilidade manual. Bem é, contudo, que não nos esqueçamos da significação das mãos, nem dos males resultantes da mecanização da vida moderna, que dá uma ênfase exagerada ao intelecto em detrimento da vida em seu conjunto.

Isto quanto ao Oriente. Digamos agora algumas palavras a respeito do Ocidente. Em seu livro *A Busca Ocidental do Homem*, Denis de Rougemont afirma que “a pessoa e a máquina” caracterizam os dois traços preeminentes da cultura ocidental. Isto é significativo, porque a pessoa e a máquina são conceitos contraditórios e o Ocidente lida, por todos os modos, para conciliá-los. Não sei se os ocidentais o fazem consciente ou inconscientemente. Mencionarei apenas a maneira pela qual essas duas idéias heterogêneas estão trabalhando o espírito ocidental, neste momento. Cumpre observar que a máquina contrasta com a filosofia do trabalho de Chuang-tze e que as idéias ocidentais acerca da liberdade individual e da personalidade pessoal vão de encontro às idéias orientais sobre a liberdade absoluta. Não entrarei em pormenores. Tentarei tão-somente sumariar as contradições que o Ocidente está enfrentando e que o fazem sofrer:

1. A pessoa e a máquina envolvem uma contradição e, mercê dessa contradição, o Ocidente experimenta uma grande tensão psicológica, que se manifesta em várias direções em sua vida moderna.

2. A pessoa supõe individualidade, responsabilidade pessoal, ao passo que a máquina é o produto da intelecção, da abstracção, da generalização, da totalização, da vida em grupo.

3. Objetiva ou intelectualmente, ou ainda falando à maneira do espírito obcecado pela máquina, a responsabilidade pessoal não tem sentido. A responsabilidade está lógica-

mente relacionada à liberdade, e não há liberdade na lógica, onde tudo é controlado pelas rígidas regras do silogismo.

4. Além disso, como produto biológico, o homem é governado por leis biológicas. A hereditariedade é um fato e nenhuma personalidade poderá mudá-la. Não nasci por minha livre e espontânea vontade. Meus pais não me fizeram nascer por sua livre e espontânea vontade. O nascimento planejado, na realidade, não tem sentido.

5. A liberdade é outra idéia disparatada. Vivo socialmente, num grupo, que me cerceia todos os movimentos, tanto mentais quanto físicos. Nem quando estou só sou inteiramente livre. Tenho tôda a sorte de impulsos, que nem sempre se acham sob o meu contrôle. Alguns impulsos me arrebatam, mau grado meu. Enquanto vivermos neste mundo limitado, nunca poderemos falar em ser livres ou em fazer o que desejamos. Nem mesmo êsse desejo nos pertence.

6. A pessoa pode falar em liberdade, mas a máquina a limita de tôdas as maneiras, pois a palavra não vai além de si mesma. Desde o princípio, o homem ocidental é constrangido, restringido, inibido. Sua espontaneidade não é sua, senão da máquina. A máquina carece de faculdade criadora; opera tão-sòmente quanto lho permite alguma coisa colocada dentro dela. Nunca age como "a pessoa".

7. A pessoa só é livre quando não é pessoa. É livre quando se nega a si mesma e se absorve no todo. Para ser mais exato, é livre quando é ela mesma e, ao mesmo tempo, não é ela mesma. A menos de compreendermos integralmente essa aparente contradição, não estaremos qualificados para falar em liberdade, responsabilidade ou espontaneidade. Por exemplo, a espontaneidade de que falam os ocidentais, sobretudo alguns analistas, não é nem mais nem menos do que a espontaneidade infantil ou animal, e não a espontaneidade da pessoa plenamente amadurecida.

8. A máquina, o behaviorismo, o reflexo condicionado, o comunismo, a inseminação artificial, a automação em geral, a vivisseccção, a bomba H — todos, e cada um dêles, estão estreitíssimamente relacionados entre si e formam elos sólidos e muito bem soldados de uma cadeia lógica.

9. O Ocidente forceja por chegar à quadratura do círculo. O Oriente procura igualar o círculo ao quadrado. Para Zen, o círculo é um círculo e o quadrado é um quadrado mas, ao mesmo tempo, o quadrado é um círculo e o círculo é um quadrado.

10. Liberdade é um termo subjetivo e não pode ser interpretado objetivamente. Quando tentamos fazê-lo, enredamo-nos, inextricavelmente, em contradições. Por conseguinte, falar em liberdade neste mundo objetivo de limitações, que nos cercam por todos os lados, é tolice.

11. No Ocidente, “sim” é “sim” e “não” é “não”; “sim” nunca poderá ser “não”, e vice-versa. O Oriente faz que “sim” se transforme imperceptivelmente em “não” e “não” em “sim”; não existe uma linha divisória rígida entre “sim” e “não”. É da natureza da vida que isto assim seja. Sòmente na Lógica a linha divisória é indelével. Mas a Lógica foi feita pelo homem para ajudá-lo em suas atividades utilitaristas.

12. Quando chega a compreender êsse fato, o Ocidente inventa conceitos conhecidos em Física como o da complementaridade ou o princípio da incerteza sempre que se vê na impossibilidade de explicar certos fenômenos físicos. Entretanto, por melhor que se avenha criando conceitos sòbre conceitos, não poderá obstar aos fatos da existência.

13. A religião aqui não nos interessa, mas talvez seja interessante frisar o seguinte: o Cristianismo, que é a religião do Ocidente, fala em Logos, no Verbo, na carne, na encarnação e na tempestuosa temporalidade. As religiões do Oriente buscam a desencarnação, o silêncio, a absorção, a paz eterna. Para Zen, encarnação é desencarnação; o silêncio reboa como o trovão; o Verbo é o não-Verbo, a carne é a não-carne; o imediatamente presente é igual ao vazio (*Sunyata*) e ao infinito.

II. O INCONSCIENTE NO ZEN-BUDISMO

O que eu quero dizer quando falo no “inconsciente” e o que querem dizer os psicanalistas talvez não seja a mesma coisa,

e isso me obriga a explicar minha posição. Em primeiro lugar, como enfoco eu a questão do inconsciente? Se me fôsse lícito usar essa expressão, eu diria que o meu “inconsciente” é “metacientífico” ou “antecientífico”. Os senhores são todos cientistas e eu sou um homem de Zen: meu enfoque é “antecientífico” — ou até mesmo, às vezes, segundo receio, “anticientífico”. O termo “antecientífico” talvez não seja apropriado, mas parece expressar o que pretendo dizer. É possível que “metacientífico” também não seja mau, pois a posição Zen se desenvolve depois que a ciência ou a intelectualização ocuparam por algum tempo todo o campo dos estudos humanos; e Zen exige que, antes de nos entregarmos incondicionalmente ao domínio científico sobre todo o campo das atividades humanas, façamos uma pausa, reflitamos dentro em nós mesmos e vejamos se as coisas estão certas como estão.

No estudo da realidade, o método científico consiste em encerrar um objeto do ponto de vista chamado objetivo. Suponhamos, por exemplo, que uma flor aqui em cima da mesa seja o objeto do estudo científico. Os cientistas a submeterão a toda a espécie de análises, botânica, química, física, etc., e nos dirão tudo o que tiverem descoberto a respeito da flor vista através dos seus respectivos prismas, e afirmarão que se esgotou o estudo da flor e que já não há mais nada para acrescentar, a não ser que se descubra alguma coisa nova, acidentalmente, no decurso de outros estudos.

A principal característica, portanto, que assinala o enfoque científico da realidade, é descrever um objeto, falar *sobre* êle, *rodeá-lo*, apreender o que quer que atraia o intelecto sensorio e abstrai-lo *do* próprio objeto; e, quando se supõe que está tudo terminado, sintetizar essas abstrações analiticamente formuladas e tomar o resultado pelo próprio objeto.

Mas ainda assim permanece a pergunta: “Terá sido todo o objeto realmente apanhado na rede?” Eu diria: “Decididamente não!” Porque o objeto que julgamos haver apanhado não é mais do que uma soma de abstrações e não o objeto em si. Para finalidades práticas e utilitárias, todas essas fórmulas ditas científicas parecem mais do que suficientes. Mas o objeto propriamente dito não está todo ali. Recolhida a rede, verificamos que alguma coisa lhe escapou pelas malhas mais finas.

Existe, todavia, outra maneira, que precede as ciências, ou que vem depois delas, de enfocar a realidade. Chamo-lhe o enfoque Zen.

1.

O enfoque Zen consiste em penetrar diretamente no objeto e vê-lo, por assim dizer, por dentro. Conhecer a flor é tornar-se flor, ser flor, florescer como flor e deleitar-se tanto com o sol quanto com a chuva. Feito isto, a flor fala comigo e eu lhe conheço todos os segredos, tôdas as alegrias, todos os sofrimentos; isto é, tôda a vida que vibra dentro dela. E não é só: a par com o meu "conhecimento" da flor conheço todos os segredos do universo, que incluem todos os segredos do meu próprio Eu, que até agora fugiram à perseguição que lhes movi durante tôda a minha vida, porque me dividi numa dualidade, o perseguidor e o perseguido, o objeto e a sombra. Não admira que eu jamais conseguisse capturar o meu Eu! E como foi exaustivo êsse jôgo!

Agora, contudo, por conhecer a flor, conheço o meu Eu. Isto é, perdendo-me na flor, conheço o meu Eu tão bem quanto a flor.

Chamo a esta espécie de enfoque da realidade a maneira Zen, a maneira antecientífica, metacientífica, ou mesmo anti-científica.

Êsse modo de conhecer ou ver a realidade pode chamar-se também conativo ou criativo. Ao passo que o modo científico mata, assassina o objeto e, dissecando o cadáver e tornando a reunir-lhe as partes, tenta reproduzir o corpo vivo original, o que é efetivamente um feito impossível, a maneira Zen toma a vida tal como é vivida, em lugar de espotejá-la e tentar restaurá-la pela intelecção, ou colando abstratamente, umas às outras, as partes quebradas. A maneira Zen preserva a vida como vida; nenhum bisturi a toca. Canta o poeta Zen:

Tudo se deixa à sua beleza natural,
Sua pele está intacta,
Seus ossos estão como são:

Não há precisão de tintas, pós de qualquer matiz.
Ela é como é, nem mais, nem menos.
Que maravilha!

As ciências lidam com abstrações e não há atividades nelas. Zen mergulha na fonte da faculdade criadora e haure dela tôda a vida que nela existe. Essa fonte é o Inconsciente de Zen. A flor, todavia, não tem consciência de si mesma. Sou eu quem a desperta do inconsciente. É isso o que Tennyson perde quando a arranca do muro fendilhado. É o que tem Basho quando contempla a *nazuna* que tímidamente floresce à beira da sebe silvestre. Não posso dizer exatamente onde está o inconsciente. Estará em mim? Está na flor? Talvez, quando pergunto "Onde?", não esteja em parte alguma. Se assim fôr, que eu esteja nêle e não diga nada.

Enquanto o cientista assassina, o artista busca recriar. Êste último sabe que a realidade não pode ser alcançada pela dissecação. Por isso mesmo utiliza tela, pincel e tintas e procura criar com o seu inconsciente. Quando êsse inconsciente se identifica sincera e genuinamente com o Inconsciente Cósmico, as criações do artista são autênticas. Êle realmente criou alguma coisa; sua obra não é cópia de nada; existe por direito próprio. Pinta uma flor que, se estiver florescendo no seu inconsciente, será uma nova flor e não simples imitação da natureza.

O superior de certo mosteiro Zen desejava que o fôrro da Sala de Darma fôsse decorado com um dragão. Convidou-se um pintor famoso para executar o trabalho. Êste aceitou, mas queixou-se de nunca ter visto um dragão verdadeiro, se é que os dragões realmente existiam. Disse o abade: "Não se preocupe por não ter visto a criatura. Torne-se um dragão, transforme-se num dragão vivo, e pinte-o. Não procure seguir o modelo convencional".

O artista perguntou: "Como posso tornar-me um dragão?" Respondeu o abade: "Recolha-se aos seus aposentos e concentre nisso o pensamento. No devido tempo, sentirá a necessidade de pintar um dragão. Nesse momento se terá tornado um dragão, e o dragão o impelirá a dar-lhe forma".

O artista seguiu o conselho do superior do mosteiro e, passados diversos meses de porfiados esforços, adquiriu con-

fiança em si por se ter visto no dragão, nascido do seu inconsciente. O resultado é o dragão que hoje vemos no fôrrô da Sala de Dharma no Myoshinji, em Quioto.

A propósito, desejo mencionar outra história em que se narra o encontro de um dragão com um pintor chinês. Esse pintor desejava pintar um dragão, mas como ainda não tivesse visto nenhum vivo, ansiava por uma boa oportunidade. Um belo dia, um dragão de verdade enfiou a cara pela janela e disse, "Aqui estou, pinta-me!" O pintor ficou tão surpreso com o visitante inesperado que desmaiou, em lugar de encará-lo atentamente. E dele não saiu imagem alguma de um dragão vivo.

Ver não basta. O artista precisa entrar na coisa, senti-la interiormente e viver-lhe a vida. Diz-se que Thoreau foi muito melhor naturalista do que os naturalistas profissionais. O mesmo se dirá de Goethe. Ambos conheciam a natureza precisamente por serem capazes de vivê-la. Os cientistas tratam-na objetivamente, isto é, superficialmente. "Eu e tu" talvez esteja certo mas, na verdade, não podemos dizer isso; pois, assim que o dizemos, "eu" sou "tu" e "tu" és "eu". O dualismo só pode sustentar-se quando se apóia em alguma coisa não dualista.

A ciência medra do dualismo; por conseguinte, os cientistas procuram reduzir tudo a medidas quantitativas. Com essa finalidade, inventam todos os tipos de apetrechos mecânicos. A tecnologia é a tônica da cultura moderna. E eles rejeitam como não científico, ou como antecientífico, tudo o que não pode ser reduzido à quantificação. Estabelecem certo conjunto de regras, e as coisas que lhes escapam são naturalmente postas de lado como não pertencentes ao seu campo de estudos. Por mais finas que sejam, as malhas, enquanto forem malhas, deixarão por certo fugir alguma coisa, que, portanto, não poderão ser medidas de maneira alguma. As quantidades se destinam a ser infinitas, e as ciências, um dia, terão de confessar sua incapacidade de ludibriar a Realidade. O inconsciente está fora dos domínios do estudo científico. Portanto, o máximo que os cientistas podem fazer é assinalar a existência desse domínio. E à ciência basta fazê-lo.

O inconsciente é algo que se deve sentir, não no sentido comum, mas no que eu chamaria o mais primordial ou funda-

mental dos sentidos. Isso talvez exija uma explicação. Quando dizemos, “Sinto a mesa dura”, ou “Sinto frio”, êsse gênero de sentir pertence ao domínio sensorial, em que se distinguem sentidos como o ouvir ou o ver. Quando dizemos, “Sinto-me só”, ou “Sinto-me exaltado”, isto já é mais geral, mais total, mais íntimo, mas ainda pertence ao campo da consciência relativa. O sentir o inconsciente, contudo, é muito mais básico, primário, e aponta para a idade da “Inocência”, quando ainda não ocorrera o despertar da consciência no seio da Natureza dita caótica. A natureza, porém, não é caótica, porque o caótico não pode existir por si mesmo. Trata-se meramente de um conceito emprestado a uma província que se recusa a ser medida pelas regras comuns do raciocínio. A natureza é caótica no sentido de ser o reservatório de possibilidades infinitas. A consciência que evoluiu do caos é algo superficial, que mal toca a fímbria da realidade. Nossa consciência não é mais que um insignificante pedaço de ilha, a flutuar no Oceano que circunda a terra. Mas é através dêsse fragmentozinho de terra que podemos olhar para a imensa extensão do próprio inconsciente; e o senti-lo é tudo o que podemos ter, mas êsse sentir não é pouca coisa, pois através dêle nos é dado compreender que a nossa existência fragmentária logra sua plena significação, e assim podemos descansar seguros de não estarmos vivendo em vão. A ciência, por definição, nunca poderá dar-nos o sentido da completa segurança e do completo destemor, consequência do fato de sentirmos o inconsciente.

Não se pode esperar que sejamos todos cientistas, mas fomos constituídos de tal forma pela natureza que todos podemos ser artistas — não, realmente, artistas especializados, como pintores, escultores, músicos, poetas, etc., mas artistas da vida. Essa profissão, “artista da vida”, talvez pareça nova e muito estranha; na realidade, porém, todos nascemos artistas da vida e, por ignorá-lo, a maioria deixa de sê-lo, e o resultado é que fazemos uma embrulhada das nossas existências, perguntando, “Qual é o significado da vida?” “Acaso não defrontamos com o nada absoluto?” “Depois de vivermos setenta e oito, ou mesmo noventa anos, aonde vamos? Ninguém sabe”, etc., etc. Informaram-me que a maioria dos homens e mulheres de hoje é neurótica por causa disso. Mas o homem Zen pode dizer-lhes que todos se olvidaram de que nasceram

artistas, artistas criativos da vida e que lhes basta compreender êsse fato e essa verdade para ficarem curados da neurose, da psicose ou que outro nome tenham para a sua enfermidade.

2.

Que significa, pois, ser artista da vida?

Pelo que sabemos, os artistas, sejam quais forem, precisam usar um instrumento para expressar-se, para demonstrar sua faculdade criadora de uma forma qualquer. O escultor necessita da pedra, da madeira, ou do barro, e do cinzel ou de outros instrumentos para imprimir suas idéias no material. Mas o artista da vida não carece sair de si mesmo. Todo o material, todos os instrumentos, toda a habilidade técnica que de ordinário se requerem estão com êle desde o instante do seu nascimento, talvez mesmo antes que os pais lhe tenham dado o ser. Isto é inusitado, é extraordinário! dirão talvez os senhores. Mas se pensarem no assunto por algum tempo, tenho a certeza de que compreenderão o que quero dizer. Se não o fizerem, serei mais explícito e lhes direi o seguinte: o corpo, o corpo físico que todos temos, é o material, que corresponde à tela do pintor, à madeira, à pedra ou ao barro do escultor, ao violino ou à flauta do músico, às cordas vocais do cantor. E tudo o que está ligado ao corpo, como mãos, pés, tronco, cabeça, vísceras, nervos, células, pensamentos, sentimentos, sentidos — tudo, o que participa, com efeito, da composição da personalidade — é, ao mesmo tempo, o material e os instrumentos com que a pessoa modela seu gênio criativo e o transforma em conduta, em comportamento, em tôdas as formas de ação, na própria vida. Para uma pessoa assim, a vida reflete tôdas as imagens que ela cria, tirando-as da sua fonte inesgotável do inconsciente. Para ela, cada um de seus atos exprime originalidade, poder criador, a própria personalidade viva. Não existe nela convencionalismo, conformidade, motivação inibitória. Vive como bem entende. Seu comportamento é como o vento, que sopra onde lhe apraz. Não tem o eu encerrado em sua existência fragmentária, limitada, restrita, ego-cêntrica. Evadiu-se dessa prisão. Um dos grandes mestres

Zen da dinastia T'ang diz: "O homem que é senhor de si, onde quer que se encontre, procede com fidelidade a si mesmo". A êsse homem eu chamo o verdadeiro artista da vida.

Seu Eu tocou o inconsciente, a fonte das possibilidades infinitas. É sua a "não-mente". Diz Santo Agostinho, "Ama a Deus e faz o que queres". Isto corresponde ao poema de Bunan, o mestre Zen do século XVII:

Enquanto vivo
Sê homem morto,
Completamente morto;
E age como quiseses
E tudo está bem.

Amar a Deus é não ter eu, é ter a não-mente, é tornar-se "homem morto", liberto das constritivas motivações da consciência. O "bom-dia" dêsse homem não tem qualquer elemento humano de algum direito adquirido. Dirigem-se a êle e êle responde. Tem fome e come. Superficialmente, é um homem natural, vindo diretamente da natureza, sem nenhuma das ideologias complicadas do homem civilizado moderno. Mas como é rica na sua vida interior! Porque está em comunhão direta com o grande inconsciente.

Não sei se é correto chamar a essa espécie de inconsciente o Inconsciente Cósmico. A razão por que gosto de chamar-lhe assim é que o que geralmente chamamos o campo relativo da consciência se dissipa em algum lugar do desconhecido, e êsse desconhecido, quando se reconhece, ingressa na consciência comum e põe em ordem tôdas as complexidades que ali nos vinham atormentando em maior ou menor grau. Dessa maneira, o desconhecido se relaciona com a nossa mente e, até êsse ponto, o desconhecido e a mente devem ter, de certo modo, a mesma natureza e apreciar a mútua comunicação. Assim podemos afirmar que nossa limitada consciência, visto que lhe conhecemos a limitação, nos conduz a tôda a sorte de preocupações, mêdos e insegurança. Mas logo que se compreende que nossa consciência provém de alguma coisa que, embora não conhecida da maneira pela qual se conhecem as coisas relativas, está intimamente relacionada conosco, libertamo-nos de tôdas as formas de tensão e nos sentimos inteiramente

descansados e em paz conosco e com o mundo em geral. Não podemos chamar a êsse desconhecido o Inconsciente Cósmico, ou a fonte da infinita faculdade criadora, por meio da qual não só os artistas de todos os tipos acalentam suas inspirações, mas a nós mesmos, seres comuns, nos é facultado, a cada qual segundo seus talentos naturais, transformar sua vida em autêntica obra de arte?

A história seguinte talvez ilustre até certo ponto o que pretendo dizer com transformar nossa vida cotidiana em obra de arte. Dogo, do oitavo século, foi um grande mestre Zen da dinastia T'ang. Tinha um jovem discípulo que desejava receber lições de Zen. O discípulo permaneceu ao pé do mestre por algum tempo, mas não recebeu nenhum ensinamento específico. Um dia, aproximou-se do mestre e disse-lhe: "Tenho estado convosco durante muito tempo, mas não recebi instrução. Por quê? Tende a bondade de aconselhar-me". Retrucou o mestre: "Ora, essa! Tenho-te dado instruções sobre Zen desde que vieste ter comigo". Mas o discípulo protestou: "Fazei-me o favor de dizer que instruções foram essas". "Quando me vês pela manhã, saúdas-me e eu te retribuo a saudação. Quando me trazem a refeição matutina, aceito-a agradecido. Onde é que não chamo tua atenção para a essência da mente?" Ouvindo isto, o discípulo deixou pender a cabeça e pareceu absorto, tentando decifrar-lhe o sentido das palavras. Disse-lhe o mestre, então: "Logo que comesas a pensar numa coisa, ela deixa de ser. Precisas vê-la imediatamente, sem raciocinar, sem hesitar". Dizem que estas palavras despertaram o discípulo para a verdade Zen.

A verdade Zen, apenas um pedacinho dela, é o que transmuda a nossa vida prosaica, uma vida de monótona e desenhada vulgaridade, numa vida de arte, plena de genuína criatividade interior.

Há em tudo isto algo que antecede o estudo científico da realidade, algo que não pode ser tirado das engrenagens do aparelho cientificamente construído.

No sentido Zen, sem dúvida, o inconsciente é o misterioso, o desconhecido e, por essa razão, o não científico ou antecientífico. Mas isso não significa que esteja além do alcance da nossa consciência e seja algo que não nos diz respeito.

Na realidade, é o que nos é mais íntimo e, precisamente em virtude dessa intimidade, temos dificuldade em deitar-lhe a mão, pela mesma razão por que o olho não pode ver-se a si mesmo. O tornar-se, portanto, consciente do inconsciente requer um treinamento especial por parte da consciência.

Etiologicamente falando, a consciência foi despertada do inconsciente em algum momento do curso da evolução. A natureza segue o seu caminho inconsciente de si mesma, e o homem consciente dela procede. A consciência é um salto, mas o salto não pode significar desconexão no sentido físico. Pois a consciência está em constante e ininterrupta comunhão com a inconsciente. Na verdade, sem este último, a primeira não poderia funcionar; perderia sua base de operações. Esta é a razão por que Zen declara que o Tao é a nossa mente cotidiana. Quando se refere a Tao, Zen naturalmente se refere ao inconsciente, que trabalha o tempo todo em nossa consciência. O seguinte *mondo* (pergunta e resposta) talvez nos ajude a compreender alguma coisa do inconsciente Zen: Ao lhe perguntar um monge o que significava a “nossa mente cotidiana”, um mestre respondeu: “Quando tenho fome, como; quando estou cansado, durmo”.

Estou certo de que os senhores objetarão: “Se este é o inconsciente a que vocês, homens Zen, aludem como se se tratasse de algo sumamente misterioso e do maior valor na vida humana, como seu agente transformador, não podemos deixar de duvidar. Todos esses atos “inconscientes” foram há muito relegados ao domínio instintivo e reflexo da nossa consciência, de acordo com o princípio da economia mental. Gostaríamos de ver o inconsciente associado a uma função muito mais elevada da mente, sobretudo quando, como no caso de um esgrimista, isto só se obtém após longos anos de porfiado treinamento. Quanto a esses atos reflexos, como o comer, o beber, o dormir, etc., deles tanto partilham os animais inferiores quanto as criancinhas de colo. Zen, por certo, não poderia apreçá-los como coisa cujo significado o homem plenamente amadurecido tem de esforçar-se por desvendar.

Vejamos se existe ou não alguma diferença essencial entre o inconsciente “instintivo” e o inconsciente altamente “treinado”.

Bankei, um dos grandes mestres japoneses modernos de Zen, costumava ensinar a doutrina do Não-Nascido. A fim de demonstrar sua idéia, chamava a atenção para fatos da nossa experiência diária, como ouvir um pássaro chilrear, ver uma flor em plena florescência, etc., e dizia que tudo isto se devia à presença em nós do Não-Nascido. Seja qual fôr o *satori* ⁽²⁾ que existe, é preciso que se baseie nesta experiência e em nenhuma outra, concluía êle.

Isto parece apontar superficialmente para a identificação do nosso domínio dos sentidos com o altamente metafísico Não-Nascido. Num sentido, a identificação não está errada, mas em outro, está. Pois o Não-Nascido de Bankei é a raiz de tôdas as coisas e inclui não só o domínio dos sentidos da nossa experiência diária, mas também a totalidade das realidades passadas, presentes e futuras e enche inteiramente o cosmos. Na medida em que são considerados em si mesmos, nossa "mente cotidiana", nossa experiência diária ou nossos atos instintivos não têm valor nem significação especiais. Só os adquirem quando relacionados ao Não-Nascido ou ao que denominei o "Inconsciente Cósmico". Pois o Não-Nascido é o manancial de tôdas as possibilidades criativas. Acontece, portanto, que, quando comemos, não somos nós que comemos, é o Não-Nascido; quando dormimos, fatigados, não dormimos nós, dorme o Não-Nascido.

Enquanto instintivo, o inconsciente é apenas o dos animais e das criancinhas de colo. Não pode ser o do homem maduro. A êste último pertence o inconsciente treinado, em que tôdas as experiências conscientes por que passou desde a primeira infância estão incorporadas como se lhe constituíssem todo o ser. Por esta razão, no caso do esgrimista, assim que êle toma da espada, sua proficiência técnica, aliada à consciência da situação, retrocede para segundo plano e o inconsciente treinado principia a desempenhar a parte que lhe cabe em tôda a sua extensão. A espada é brandida como se tivesse uma alma.

Talvez possamos dizer o seguinte: na medida em que se relaciona ao domínio dos sentidos, o inconsciente é o resul-

(2) Veja mais adiante, à pág. 57, e também *Essays in Zen Buddhism*, primeira série, p. 227 et seq.

tado de longo processo de evolução na história cósmica da vida, e dêle compartilhem igualmente animais e criancinhas de colo. À proporção, porém, que se verifica o desenvolvimento intelectual, o domínio dos sentidos é invadido pelo intelecto e perde-se a ingenuidade da experiência sensorial. Quando sorrimos, não é apenas um sorrir: algo mais se lhe acrescenta. Não comemos como comíamos na infância; o comer se mistura com intelectão. E à proporção que todos damos tento dessa invasão pelo intelecto ou da mistura com êle, os simples atos biológicos são contaminados pelo interêsse egocêntrico. Isto significa que existe agora um intruso no inconsciente, que já não pode passar direta ou imediatamente ao campo da consciência, e todos os atos que foram relegados a funções biologicamente instintivas assumem o papel de atos consciente e intelectualmente dirigidos.

Essa transformação é conhecida como a perda da “inocência” ou a aquisição do “conhecimento” no emprêgo do mito bíblico. No Zen e no Budismo é geralmente denominada “a contaminação afetiva (*klesha*)” ou “a interferência da mente consciente, em que predomina a intelectão (*vijnana*)”.

O homem maduro é agora solicitado por Zen a purificar-se dessa contaminação afetiva e também a livrar-se da interferência intelectual consciente, se desejar sinceramente levar uma vida de liberdade e espontaneidade, em que não tenham azo de salteá-lo sentimentos perturbadores, como o mêdo, a ansiedade ou a insegurança. Quando ocorre essa liberação, temos o inconsciente “treinado” operando no campo da consciência. E sabemos o que é o “Não-Nascido” de Bankei ou a “mente cotidiana” do mestre chinês de Zen.

3.

Estamos agora preparados para ouvir o conselho de Takuan ao seu discípulo espadachim Yagyu Tajima-no-kami.

O conselho de Takuan consiste sobretudo em manter sempre a mente em estado de “fluência”, pois, diz êle, quando ela se detém em algum ponto isso significa que o fluxo está interrompido e a interrupção é nociva ao bem-estar da mente.

No caso do espadachim, significa morte. O matiz afetivo escurece o espelho do *prajna* primário do homem, e a deliberação intelectual lhe obstrui a atividade nativa. O *prajna*, que Takuan denomina “o imóvel *prajna*”, é o agente diretor de todos os nossos movimentos, assim interiores como exteriores, e, quando obstruído, a mente consciente se embaraça, e a espada, desatendendo à nativa, livre e espontânea atividade diretora do “imóvel *prajna*”, que corresponde ao nosso inconsciente, passa a obedecer à habilidade técnica conscientemente adquirida da arte. O *prajna* é o motor imóvel que opera inconscientemente no campo da consciência.

Quando o esgrimidor enfrenta o adversário, não deve pensar no adversário, nem em si mesmo, nem nos movimentos da espada do inimigo. Limita-se a estar lá, empunhando a espada, que, esquecida de toda técnica, seguirá apenas, em verdade, os ditames do inconsciente. O homem se apagou como manejador da espada. Quando golpeia, não é o homem, senão a espada nas mãos do inconsciente que golpeia. Contam-se histórias em que o próprio homem não se advertiu do fato de haver derrubado o adversário — tudo inconscientemente. Em muitos casos, o funcionamento do inconsciente é simplesmente milagroso.

Permitam-me dar um exemplo: os Magníficos Sete.

Existe um filme do cinema japonês, recentemente exibido às platéias norte-americanas, que apresenta uma cena em que se submetem os samurais desempregados a uma prova destinada a experimentar-lhes a perícia no manejo da espada. A história é fictícia, mas não há dúvida de que se baseia em fatos da História. O chefe de toda a empresa engenhou uma forma pela qual seria pôsto à prova cada um dos esgrimistas. Colocou um jovem da aldeia atrás do pórtico pelo qual teria de passar quem quer que adentrasse o edifício. Assim que um samurai tentasse cruzar o limiar, o jovem lhe vibraria um golpe com uma vara para ver como procedia o recém-chegado.

O primeiro, surpreendido, recebeu a varada, que se abateu em cheio sobre ele. Não conseguiu passar pelo teste. O segundo furtou-se ao golpe e, em revide, golpeou o rapaz. Não o julgaram suficientemente bom para passar. O terceiro se deteve à entrada e disse ao homem postado atrás da porta que

não se utilizasse de um truque tão baixo contra guerreiro tão experimentado. Pois senti a presença do inimigo secreto no interior da casa antes mesmo de topar com o homem, muito bem escondido. Isto se devia à longa experiência adquirida pelo samurai naqueles dias tumultuosos. E ele se mostrou, assim, candidato qualificado para a obra, que devia ser levada a cabo na aldeia.

Êste sentir a presença do inimigo não visto parece haver-se desenvolvido entre os espadachins a um grau notabilíssimo de eficiência naqueles tempos feudais, em que o samurai precisava estar de sobreaviso em tôda situação possível que se lhe antolhasse na vida cotidiana. Mesmo dormindo estava preparado para enfrentar um acontecimento desfavorável.

Não sei se tal sentido poderia denominar-se sexto sentido ou uma espécie de telepatia, caindo, portanto, no domínio da chamada Parapsicologia. Uma coisa, ao menos, desejo mencionar: é que os filósofos do manejo da espada atribuem êsse sentido adquirido pelo esgrimidor ao trabalho do inconsciente, despertado quando êle atinge um estado de desprendimento, de não-mente. Dizem êles que o homem treinado no mais alto grau da arte, já não tem a consciência relativa comum, em que percebe estar empenhado numa luta de vida ou morte, pois quando ocorre êsse treinamento, sua mente é como um espelho em que se refletem os pensamentos que passam pela mente do adversário, e êle sabe incontinenti onde e como golpeá-lo. (Para sermos exatos, não se trata de conhecimento, mas de intuição, que se verifica no inconsciente). Sua espada se move, mecânicamente por assim dizer, sòzinha, contra um oponente que não consegue defender-se porque ela cai sôbre o lugar que o oponente não está defendendo. Diz-se, assim, que o inconsciente do duelista é o resultado do desprendimento e que, estando de acôrdo com a "Razão do Céu e da Terra", põe abaixo tudo o que é contrário a essa Razão. A vitória na corrida ou no duelo de perícias no manejo da espada não sorri ao mais rápido, nem ao mais forte, nem ao mais habilidoso, mas àquele cuja mente é pura e desprendida.

Se aceitamos ou não essa interpretação, é outro caso; o fato é que o mestre esgrimista possui o que podemos chamar de inconsciente e que êle atinge êsse estado de espírito quando

já não tem consciência dos próprios atos e deixa tudo a cargo de alguma coisa que não pertence à sua consciência relativa. Chamamos a isto alguma coisa ou alguém; e porque está fora do campo ordinário da consciência, não temos palavra para designá-lo e só podemos dar-lhe um nome negativo, X, ou o inconsciente. O desconhecido, ou X, é demasiado vago, e visto que entra em conexão com a consciência de tal maneira que se vale de toda a habilidade técnica adquirida conscientemente, talvez não seja impróprio intitulá-lo o inconsciente.

4.

Qual é a natureza desse inconsciente? Pertence ainda ao campo da Psicologia, embora no sentido mais amplo do termo? Relaciona-se, de algum modo, com a fonte de todas as coisas, como a “Razão do Céu e da Terra”, ou com alguma outra coisa que surge na ontologia dos pensadores orientais? Ou devemos, porventura, chamar-lhe “o grande e perfeito conhecimento de espelho (*adarsanajnana*)”, como lhe chamam, às vezes, os mestres de Zen?

O incidente seguinte, que se relata acerca de Yagyū Tajima-no-kami Munenori, discípulo de Takuan, o mestre de Zen, talvez não se relacione diretamente com o inconsciente descrito na parte anterior desta palestra. Uma das razões é que ele não está realmente enfrentando o inimigo. Mas é possível que interesse ao psicólogo verificar que uma faculdade que quase se pode denominar parapsíquica seja desenvolvível quando a pessoa se submete a certa forma de disciplina. Eu talvez devesse acrescentar que o caso de Yagyū Tajima-no-kami, naturalmente, não foi testado de forma científica. Existe, porém, grande número de casos semelhantes registrados nos anais da esgrima japonesa, e até em nossas modernas experiências encontramos razões para acreditar na probabilidade dessa intuição “telepática”, embora eu repita que esse gênero de fenômeno psicológico não tem, provavelmente, nada que ver com o inconsciente a que me referi.

O caso é que Yagyū Takima-no-kami se achava, num dia de primavera, em seu jardim, admirando as cerejeiras em flor.

Segundo tôdas as aparências, estava profundamente absorto na contemplação delas. A súbitas, sentiu um *sakki*,⁽³⁾ que o ameaçava pelas costas. Voltou-se, mas não viu nenhum ser humano que se aproximasse, a não ser o criadinho que geralmente acompanha o seu senhor, carregando-lhe a espada. Yagyu não pôde determinar a fonte de que emanava o *sakki*. O fato deixou-o extremamente perplexo. Pois adquirira, depois de se haver longamente exercitado no manejo da espada, uma espécie de sexto sentido, que lhe permitia detectar de pronto a presença de um *sakki*.

Logo depois se recolheu ao quarto e tentou resolver o problema, que o aborrecia sobremodo. Nunca se equivocara, antes disso, na detecção e localização precisa da origem de um *sakki*, quando quer que lhe sentisse a presença. Parecia tão aborrecido consigo mesmo que os serviçais receavam aproximar-se dêle para perguntar-lhe o que acontecera.

Finalmente, um dos criados mais velhos procurou-o para indagar-lhe se não se sentia mal e não precisava da ajuda dêles. “Não, não estou mal”, retrucou o senhor. “Mas, enquanto me achava no jardim, tive uma estranha experiência, que ultrapassa minha compreensão. Estou cogitando no assunto”. E, assim dizendo, narrou todo o incidente.

Ao divulgar-se o caso entre os criados, o jovem que acompanhava o seu senhor, adiantou-se, trêmulo, e confessou: “Quando vi Vossa excelência tão absorto na contemplação das cerejeiras floridas, um pensamento me acudiu: Por mais habi-

(3) *Sakki* significa, literalmente, “ar de assassinio”. O esgrimista freqüentemente se refere a êsse tipo de incidente. E qualquer coisa indescritível, que só se sente interiormente, emanada de uma pessoa ou de um objeto. As pessoas aludem amiúde ao fato de estarem algumas espadas cheias dêsse “ar de assassinio”, ao passo que outras nos inspiram um sentimento de respeitoso temor, de reverência ou até de benevolência. Isto é geralmente imputado ao caráter ou temperamento do artista que fabricou a espada, pois as obras de arte refletem o espírito dos artistas e, no Japão, a espada não é apenas uma arma assassina, mas também uma obra de arte. O *sakki* emana outrossim de uma pessoa que abriga disfarçada ou manifestamente a idéia de matar alguém. Diz-se ainda que êsse ar costuma pairar sobre um destacamento de soldados que tencionam atacar o inimigo.

lidoso que seja o nosso amo no uso da espada, muito provavelmente não poderia defender-se se eu, neste momento, lhe desferisse um golpe por trás. É possível que êste meu secreto pensamento fôsse sentido por Vossa Excelência". Assim confessando, preparava-se o jovem para ser castigado pelo senhor por tão feio pensamento.

Isto esclareceu todo o mistério que tanto perturbara Yagyu, mas o amo não se sentiu inclinado a punir o inocente e jovem ofensor. Satisfez-se com saber que o seu sentimento não o enganara.

III. O CONCEITO DO EU NO ZEN-BUDISMO

O enfoque da realidade empregado por Zen, que se pode definir como antecientífico, é, às vêzes, anticientífico, no sentido de que Zen segue uma direção inteiramente contrária à da Ciência. Isto não quer dizer, necessariamente, que Zen se opõe à Ciência, mas apenas que, para compreendê-lo, precisamos tomar uma posição que tem sido, até agora, descurada, ou melhor, ignorada pelos cientistas como "não científica".

As ciências são uniformemente centrífugas, extrovertidas, e encaram "objetivamente" a coisa que escolhem para estudar. A posição que assumem é a de manter a coisa à distância e nunca tentar identificar-se com o objeto do estudo. Mesmo quando olham para dentro, numa análise introspectiva, tomam o cuidado de projetar para fora o que está dentro, tornando-se estranhas a si mesmas, como se o que está dentro não lhes pertencesse. Têm verdadeiro pavor de ser "subjetivas". Não devemos esquecer, todavia, que enquanto permanecermos fora seremos forasteiros; por essa mesmíssima razão, nunca poderemos conhecer a coisa em si mesma, e tudo o que nos é dado saber será *a respeito* dela — o que significa que nunca saberemos o que é o nosso verdadeiro eu. Por conseguinte, os cientistas jamais poderão esperar atingir o Eu, por mais que o desejem. Poderão, sem dúvida, discorrer extensamente *sobre* êle, e isso é tudo o que podem fazer. Dessarte, Zen nos aconselha a inverter a direção que a Ciência está seguindo se quisermos realmente travar conhecimento com o Eu. Diz-se

que o verdadeiro estudo do gênero humano é o homem e, nesse caso, o homem deve ser tomado no sentido do Eu, pois é só o gênero humano, e não o gênero animal, que poderá ter consciência do Eu. Receio muito que os homens e mulheres que não aspiram ao conhecimento do Eu deverão passar por outro ciclo de nascimento e morte. “Conhecer-te” é conhecer o teu Eu.

O conhecimento científico do Eu não será conhecimento real enquanto objetivar o Eu. A direção científica do estudo deve ser invertida, e o Eu, capturado do interior e não do exterior. Isso significa que o Eu há de conhecer-se sem sair de si mesmo. Alguém poderá perguntar: “Como será possível uma coisa dessas? O conhecimento supõe sempre uma dicotomia, o conhecedor e o objeto conhecido”. Pois eu respondo: “O conhecimento de si mesmo só é possível quando há identificação entre o sujeito e o objeto; isto é, quando os estudos científicos chegam ao fim, depõem todos os petrechos de experimentação e confessam não poder prosseguir em suas pesquisas sem transcender a si mesmos, executando um salto milagroso que os faça cair num reino de absoluta subjetividade”.

O reino da subjetividade absoluta é onde habita o Eu. “Habitar” não é aqui o termo correto, porque sugere apenas o aspecto estático do Eu. Mas o Eu está sempre a mover-se ou a tornar-se. É um zero e uma estaticidade e, ao mesmo tempo, um infinito, a indicar que se move o tempo todo. O Eu é dinâmico.

O Eu é comparável a um círculo sem circunferência, é *sunyata*, o vazio. Mas é também o centro desse círculo, que se encontra em toda a parte e em toda a parte do círculo. O Eu é o ponto de absoluta subjetividade, capaz de transmitir o sentido da imobilidade ou tranqüilidade. Entretanto, como esse ponto pode ser movido para onde quer que o desejemos, para lugares infinitamente variados, não é realmente um ponto. O ponto é o círculo e o círculo é o ponto. Um milagre aparentemente impossível, que ocorre quando se inverte a direção seguida pela Ciência e volta-se para Zen. Zen, com efeito, é o fator dessa impossibilidade.

Assim sendo, como o Eu se move do zero ao infinito e do infinito ao zero, não é, de maneira alguma, objeto de estu-

dos científicos. Sendo a subjetividade absoluta, burla todos os nossos esforços para localizá-lo em algum lugar objetivamente definível. Esquivo e incapturável, não permite que se façam experiências científicas com êle. Não podemos apre-sá-lo em nenhuma armadilha objetivamente construída. Nem todos os talentos científicos vingarão jamais realizar uma coisa dessas, porque isso foge à natureza das coisas dentro da sua esfera de operações. Quando pròpriamente ajustado, o Eu sabe como descobrir-se a si mesmo sem passar pelo processo de objetivação.

Já me referi ao livro recente de Rougemont, *A Busca Ocidental do Homem*, em que êle nomeia “a pessoa” e “a máquina” como os dois elementos essenciais que distinguem a natureza da busca da realidade tal como é praticada no Ocidente. No seu entender, “a pessoa” foi o primeiro termo legal em Roma. Quando o Cristianismo ventilou a questão da Trindade, seus estudiosos principiaram a empregá-lo teològicamente, como se vê em expressões como “a divina pessoa” e “a pessoa humana”, que se conciliam harmoniosamente no Cristo. Da maneira por que usamos agora o termo, êle tem uma conotação moral-psicológica, com tôdas as suas implicações históricas. O problema da pessoa é finalmente redutível ao problema do Eu.

A pessoa de Rougemont é dualística em sua natureza e nela se processa sempre alguma espécie de conflito. Êsse conflito, ou tensão, ou contradição, constitui a essência da pessoa, e disso se segue naturalmente que o sentimento de mêdo e incerteza acompanha secretamente todo e qualquer modo de atividade por ela manifestado. Com efeito, podemos dizer que é precisamente êsse sentimento que leva a pessoa a cometer atos desequilibrados de paixão e violência. No sentimento, e não nas dificuldades dialéticas, está a fonte de todos os atos humanos. A psicologia vem primeiro, depois vêm a lógica e a análise, e não vice-versa.

De acòrdo, portanto, com Rougemont é impossível aos ocidentais transcenderem o dualismo que reside na própria natureza da pessoa enquanto se aferrarem à sua tradição histórico-teológica do Deus-homem ou do homem-Deus. É em virtude dêsse conflito dualístico no inconsciente e do resultante

sentido de intranquilidade que eles se aventuram não só ao tempo mas também ao espaço. Totalmente extrovertidos e não introvertidos, em lugar de olharem interiormente para a natureza da pessoa e capturarem-na, forcejam objetivamente por conciliar os conflitos dualísticos que discernem no plano da inteligência. Quanto à pessoa propriamente dita, permitam-me citar Rougemont. De acordo com ele:

A pessoa é chamado e resposta, é ação e não é fato nem objeto, e a completa análise dos fatos e objetos jamais fornecerá uma prova indiscutível dela. (p. 50)

A pessoa nunca está aqui ou ali, mas numa ação, numa tensão, numa impetuosa arremetida — mais raramente como fonte de um equilíbrio feliz, cujo sentimento nos é proporcionado, por exemplo, por uma página de Bach. (p. 55)

Isto soa esplêndido. A pessoa é realmente o que Rougemont descreve e corresponde ao que os budistas diriam acerca do *atman*: “entrou em dissolução (*visankara*)”. Mas o que os mahaianistas gostariam de perguntar ao autor das citações acima é o seguinte: “Quem é *você* para dizer todas essas belas coisas do ponto de vista conceptual? Gostaríamos de entrevistá-lo pessoalmente, concretamente ou existencialmente. Quando *você* diz, “Enquanto eu viver, viverei em contradição”, quem é esse “eu”? Quando você nos diz que a antinomia fundamental da pessoa deve ser encampada pela fé, quem abraça essa fé? Quem experimenta essa fé? Por trás da fé, da experiência, do conflito e da conceptualização há de haver um *homem* vivo que faça tudo isso”.

Eis aqui a história de um monge Zen que pôs o dedo direta e concretamente na pessoa e fez que o seu inquiridor a visse como era. O monge veio a ser conhecido mais tarde pelo nome de Obaku Ki-un (falecido em 850), um dos grandes mestres de Zen da dinastia T'ang. O governador do distrito visitou, de uma feita, um mosteiro que se achava sob a sua jurisdição. O abade acompanhou-o na inspeção das diferentes partes do edifício. Chegados a uma sala em que se viam os retratos dos sucessivos abades, o governador apontou para um deles e perguntou ao superior do mosteiro: “Quem é este?” Respondeu o superior: “O último abade”. A se-

gunda pergunta do governador foi a seguinte: "Aqui está o seu retrato, onde está a pessoa?" O abade não soube o que dizer. O governador, entretanto, insistiu em que lhe respondessem à pergunta. O abade, desesperado, não encontrava ninguém, entre os seus discípulos, capaz de satisfazer ao governador. Finalmente, acertou de lembrar-se de um monge estranho, recém-chegado ao mosteiro à procura de alojamento e que passava a maior parte dos seus momentos de ócio conservando os pátios bem varridos e em boa ordem. Cuidou que o estranho, que parecia um monge Zen, talvez pudesse responder ao governador. O monge foi chamado e apresentado à autoridade, que se dirigiu respeitosamente a êle,

— Venerável senhor, êstes cavalheiros aqui, infelizmente, não se dignam de responder à minha pergunta. Tereis, acaso, a bondade de encarregar-vos da resposta?

— Qual é a vossa pergunta? — indagou o monge.

Contou-lhe o governador tudo o que havia acontecido e repetiu a pergunta:

— Aqui está o retrato do último abade, onde está a pessoa?

Imediatamente bradou o monge:

— Ó governador!

— Sim, venerável senhor! — tornou o governador.

— Onde está êle?

Tal foi a solução do monge.

Os cientistas, e entre êles se incluem teólogos e filósofos, gostam de ser objetivos e evitam ser subjetivos, seja qual fôr o significado que isso possa ter. Pois estão firmemente convencidos de que um enunciado só é verdadeiro quando objetivamente avaliado ou validado e não apenas subjetiva ou pessoalmente experimentado. Esquece-lhes o fato de que uma pessoa invariavelmente *vive* uma vida pessoal e não uma existência conceptual ou cientificamente definida. Por mais exatamente, objetivamente ou filosoficamente que tenha sido dada a definição, a pessoa não vive a definição, vive a própria vida, e essa vida constitui o objeto do estudo humano. Não se trata aqui de objetividade nem de subjetividade. O que nos interessa mais vitalmente é descobrir por nós mesmos, pessoalmente, onde está essa vida, como é vivida. A pessoa que

se conhece nunca se dedica à teorização, não escreve livros, não se diverte ministrando instruções a outros; vive apenas sua vida única, sua vida livre e criativa. Que é isso? Onde está? O Eu se conhece de dentro e nunca de fora.

Como vemos na história de Obaku e do governador, geralmente nos contentamos com o retrato ou a semelhança e, imaginando o *homem* morto, não fazemos a pergunta feita pelo governador, “Aqui está o retrato, onde está a pessoa?” Trasladando todo o sentido da história para a nossa maneira moderna de dizer as coisas: “A existência (incluindo a pessoa) é sustentada pela contínua invenção de soluções relativas e úteis concessões”. A idéia do nascimento e da morte é uma solução relativa e a feitura de um retrato é uma espécie de concessão sentimentalmente útil. Mas quanto à presença da personalidade viva e real, não há nada; daí a pergunta do governador: “Onde está a pessoa?” Obaku era um monge Zen e não perdeu tempo em despertá-lo de um mundo irreal de conceitos com o brado, “Ó governador!” A resposta veio incontinenti: “Sim, venerável senhor!” Vemos aqui toda a pessoa saltar fora da câmara da análise, da abstração, da conceptualização. Compreendido isto, sabemos quem é a pessoa, onde está, e quem é o Eu. Se a pessoa fôr identificada com uma simples ação e mais nada, não será uma pessoa viva, será uma pessoa intelectualizada, não é o *meu* Eu, não é o *seu* Eu.

Um monge perguntou, certa vez, a Joshu Jushin (778-897): “Que é o meu Eu?” Disse Joshu: “Você terminou seu mingau da manhã?” “Sim, já terminei”. Voltou Joshu: “Então, lave sua tijela”. O comer é um ato, o lavar é um ato, mas o que se quer em Zen é o próprio ator, o comedor e o lavador, que executa os atos do comer e do lavar; e a menos que se agarre existencial ou experiencialmente essa pessoa, não se pode falar no agir. Quem tem consciência do agir? E quem comunica a você êsse fato da consciência? E quem é você, que diz tudo isso não só a si mesmo mas a todos os outros? “Eu”, “você”, “ela” ou “êle” — tudo são posições pronominais para alguma coisa que está atrás delas. Que é essa alguma coisa?

Outro monge perguntou a Joshu: “Que é o meu Eu?” Joshu respondeu: “Você está vendo o cipreste no pátio?” Não

é o ver, mas o vedor, que Joshu, o mestre, quer ter. Se o Eu é o eixo das molas espirais e nunca se objetiva nem fatualiza, ainda está ali, e Zen nos diz que o agarremos com as mãos nuas e mostremos ao mestre aquilo que é incapturável, inobjetivável ou inatingível (J. *fukatoku*, Ch. *pu-ko-te*, Sâns. *anupalabdha*). Nisto reside, como podemos ver, a discrepância entre a Ciência e Zen. Não nos esqueçamos, contudo, de que Zen não faz objeção alguma ao enfoque científico da realidade; deseja apenas dizer a todos os cientistas que o enfoque deles não é o único e que existe outro, que Zen afirma ser mais direto, mais interior, mais real e pessoal, que eles talvez denominem subjetivo, mas que não o é da maneira por que eles o designariam ou definiriam.

Pessoa, indivíduo, Eu e ego — emprego-os nesta palestra como sinônimos. A pessoa é moral ou conativa, o indivíduo contrasta com qualquer grupo, o ego é psicológico, e o Eu, além de moral e psicológico ao mesmo tempo, tem também uma conotação religiosa.

Do ponto de vista Zen, o que distingue de maneira única, psicológica, a experiência do eu é que ela está saturada do sentimento de autonomia, liberdade, autodeterminação e, por fim, faculdade criativa. Hokoji perguntou a Baso Do-ichi (falecido em 788): “Quem é a pessoa que fica sôzinha, sem um companheiro, entre as dez mil coisas (*darma*)?” Retrucou Baso: “Eu lhe direi quando você engolir o Rio do Oeste num trago só”. Esta é a espécie de façanha que o Eu ou a pessoa executa. Os psicólogos ou teólogos que falam sobre o feixe de percepções ou impressões sucessivas, sobre a Idéia, sobre o princípio da unidade, sobre a totalidade dinâmica da experiência subjetiva, ou sobre o eixo não existencial das atividades humanas curvilíneas, são os que correm em direção oposta ao Zen. Quanto mais correm, tanto mais se afastam de Zen. Por conseguinte, digo que a Ciência ou a lógica são objetivas e centrífugas, ao passo que Zen é subjetivo e centrípeto.

Observou alguém: “Tudo o que está fora diz ao indivíduo que ele não é nada, ao passo que tudo o que está dentro o persuade de que ele é tudo”. Eis aí um dito notável, pois é o sentimento que nos invade quando, tranqüilamente sentados,

olhamos profundamente para o mais íntimo recesso do nosso ser. Alguma coisa ali se move e nos sussurra, com voz débil ainda, que não nascemos em vão. Li também algures: "Ês pôsto à prova sòzinho; sòzinho adentras o deserto; sòzinho és joeirado pelo mundo". Mas olhe o homem, uma vez, para dentro com tôda a sinceridade, e perceberá então que não está só, desamparado e abandonado; existe dentro dêle certo sentimento de uma régia e magnífica solidão, que o isola, mas não o separa do resto da existência. Esta situação única, aparente ou objetivamente contraditória, faz-se presente quando êle enfoca a realidade à maneira Zen. O que o leva a sentir-se assim provém da sua experiência pessoal de criatividade ou originalidade, que são suas quando transcende o reino da intelecção e da abstracção. A criatividade difere do mero dinamismo. É a marca distintiva do agente autodeterminante denominado o Eu.

A individualidade também é importante para assinalar o Eu, mas é mais política e ética e mais intimamente aliada à idéia de responsabilidade. Pertence ao reino das relatividades. Está sujeita a associar-se ao poder arrogante. Sempre consciente dos outros, nesse sentido é controlada por êles. Onde se dá ênfase ao individualismo, prevalece o sentimento de tensão, mutuamente restritivo. Aqui não há liberdade, nem espontaneidade, mas uma profunda e pesada atmosfera de inibição, supressão e opressão nos subjuga e o resultado é a perturbação psicológica em tôdas as suas variedades.

A individuação é um têrmo objetivo, que distingue uma criatura da outra. Quando a distinção se torna exclusiva, o desejo de poder ergue a cabeça e amiúde se torna incontrolável. Não sendo demasiado forte ou sendo mais ou menos negativo, nós nos tornamos extremamente còscios da presença de comentários ou críticas. Essa consciência nos empurra, às vêzes, para o abismo da miserável servidão, recordando-nos do *Sartor Resartus* de Carlyle. "A filosofia das roupas" é uma filosofia do mundo aparente, em que tôda a gente se veste para os outros, a fim de parecer diferente de si mesma. Isto é interessante. Mas quando vai longe demais, nos tira a originalidade, nos torna ridículos e nos converte em macacos.

Quando êsse aspecto do Eu cresce e se torna demasiado saliente e despótico, o verdadeiro Eu é empurrado para trás e

frequentemente reduzido a um não-ser, o que quer dizer, suprimido. E todos sabemos o que significa a supressão. Pois nunca se pode suprimir o inconsciente criativo; êle fará valer seus direitos de uma forma ou de outra. Quando não consegue fazê-lo da maneira que lhe é natural, rompe tôdas as barreiras, em alguns casos violentamente, em outros, patologicamente. Seja como fôr, o verdadeiro Eu estará irremediavelmente arruinado.

Preocupado com êsse fato, Buda proclamou a doutrina de *annatta* ou *niratma* ou não-eu, para despertar-nos do sonho das aparências. Não muito satisfeito, porém, com a maneira um tanto negativista com que Buda apresentou a doutrina, o Zen-Budismo passou a explicá-la do modo mais afirmativo e direto possível, a fim de que os adeptos budistas não se equivocassem em seu enfoque da realidade. Seja-nos permitido dar um exemplo, tirado de Rinzai Gigen (falecido em 867):

Um belo dia, êle proferiu êste sermão:

“Há o homem verdadeiro sem posição na massa de carne nua, que entra e sai das vossas portas faciais [isto é, os órgãos dos sentidos]. Aquêles que ainda não testemunharam [o fato], olhem, olhem!”

Um monge adiantou-se e perguntou:

— Quem é êsse homem verdadeiro sem posição?

Rinzai desceu da cadeira e, agarrando o monge pelo pescoço, ordenou-lhe:

— Fala, fala!

O monge hesitou.

Rinzai largou-lhe o pescoço e disse:

— Que sujo e inútil pedaço de pau é êste! ⁽⁴⁾

“O homem verdadeiro sem posição” é a expressão de Rinzai para designar o Eu. Seus ensinamentos giram, quase que exclusivamente, em tôrno dêsse Homem (*nin*, *jên*) ou Pessoa, às vêzes chamado “o homem do Caminho” (*donin* ou

(4) Literalmente, “um bastão sêco de excremento”. Em japonês, *kanshiketsu*; em chinês, *kan-shih-chueh*. *Kan* = sêco, *shi* = excremento, *ketsu* = bastão.

tao-jên). Pode-se dizer que foi êle o primeiro mestre Zen na história do pensamento Zen na China a afirmar enfaticamente a presença desse Homem em tôdas as fases da nossa atividade vital humana. Nunca se cansa de conduzir seus adeptos à compreensão do Homem ou do verdadeiro Eu. O verdadeiro Eu é uma espécie de eu metafísico, em oposição ao eu psicológico ou ético, que pertence ao mundo finito da relatividade. O homem de Rinzai é definido como “sem posição” ou “independente de” (*mu-ye, wu-i*), ou “sem roupas”,⁽⁵⁾ e tôdas essas definições nos fazem pensar no Eu “metafísico”.

Depois dêste reparo preliminar, passemos a citar Rinzai um tanto ou quanto extensamente no que se refere à sua concepção do Homem, ou Pessoa, ou Eu, pois, no meu entender, êle aqui se expressa com suma eloquência e de maneira perfeita sôbre o assunto e nos ajudará a compreender o conceito do Eu segundo o Zen.

Rinzai sôbre o Eu, ou “Aquêle que está, neste momento, bem defronte de nós, solitariamente, iluminadoramente, plenamente consciente, ouvindo esta palestra sôbre o Darma”.⁽⁶⁾

1.

[Depois de falar sôbre o corpo triplo de Buda (*trikaya*), Rinzai prosseguiu:] Tudo isto, tenho absoluta certeza, são apenas sombras. Ó veneráveis senhores! Precisais reconhecer o Homem (*jên*) que brinca com essas sombras, pois êle é a origem de todos os Budas e o refúgio buscado pelos seguidores do Caminho onde quer que se encontrem.

Não é o vosso corpo físico, nem o vosso estômago, ou fígado, ou rim, nem é o vazio do espaço, que está explicando o Darma e ouvindo a explicação. Quem é, pois, o que compreende tudo isso? É Aquêle que está bem defronte de vós, plenamente consciente, sem forma divisível e em solitário fulgor. Ele sabe como falar sôbre o Darma e como ouvir falar.

(5) *Mu-ye* (japonês) e *wu-i* (chinês) significam “independente”, bem como “sem roupas”. *Ye (i)*, no primeiro caso, quer dizer “dependente” e, no segundo, “roupas”.

(6) As traduções que se seguem são dos *Ditos* de Rinzai, conhecidos como *Rinzi Roku*.

Quando puderdes ver isto, não sereis de maneira alguma diferente de Buda e dos patriarcas. [Aquêle que assim comprehende] não é interrompido no correr de todos os períodos do tempo. Está em tôda parte que os nossos olhos podem explorar. Sômente em virtude dos nossos impedimentos afetivos, a intuição é interceptada; em virtude das nossas imaginações, a Realidade é sujeita à diferenciação. Portanto, padecendo uma infinidade de dores, transmigramos no mundo triplo. No meu entender, nada é mais profundo do que [Aquêle], e é por isto que cada um de nós pode conseguir sua emancipação.

Ó Seguidores do Caminho! A mente não tem forma e tudo penetra. Com os olhos, vê; com os ouvidos, ouve; com o nariz, sente cheiros; com a bôca, argumenta; com as mãos, agarra; com as pernas, caminha.

2.

Ó Seguidores do Caminho, Aquêle que, neste momento, bem defronte de nós, brilhantemente, solitário e plenamente consciente, está ouvindo [a palestra sôbre o Darma] — êsse homem (*jén*) não se demora em parte alguma onde quer que esteja, passa por tudo, é senhor de si mesmo no mundo triplo. Entrando em tôdas as situações, discriminando tudo, não pode ser afastado [do que é].

Num instante de pensamento, penetra o mundo de Darma. Quando se encontra com Buda, fala à maneira de Buda; quando se encontra com um patriarca, fala à maneira de um patriarca; quando se encontra com um *arhat*, fala à maneira de um *arhat*; quando se encontra com um fantasma faminto, fala à maneira de um fantasma faminto.

Girando em tôda parte, é capaz de peregrinar por tôdas as terras e ensinar todos os séres e, no entanto, não estar fora de um instante de pensamento.

Aonde quer que vá, permanece puro, indefinido, sua luz tudo penetra e as dez mil coisas são da mesma realidade sem nome e sem forma.

3.

Que é a verdadeira compreensão?

Sois vós que entraís em tôdas [as situações]: a vulgar e a sagrada, a conspurcada e a pura; sois vós que entraís em tôdas as terras de Buda, na Tôrre de Maitreya, no mundo de Darma de Vairochana; e onde quer que entreis mostrais uma terra sujeita [às quatro fases do vir-a-ser]: começar a existir, continuar a existir, destruição e extinção.

Aparecendo no mundo, Buda fêz girar a grande roda do Darma e passou ao nirvana [em vez de ficar para sempre no mundo como nós, sêres comuns, poderíamos ter esperado]. Entretanto, não há sinais do seu ir-e-vir. Se tentamos investigar seu nascimento-e-morte, não o encontramos em parte alguma.

Entrando no mundo de Darma do Não-Nascido, peregrina por tôdas as terras. Entrando no mundo do seio de Lótus, vê que tôdas as coisas são do Vazio e não têm realidade. O único ser que existe é o homem-Tao (*tao-jên*) que, não dependendo de nada, está, neste momento, ouvindo [minha] palestra sôbre o Darma. E êsse homem é a mãe de todos os Budas.

Assim, Buda nasceu daquilo que não depende de nada. Quando aquilo que não depende de nada fôr compreendido, ver-se-á que Buda também é inalcançável.

Quando alguém adquire êste discernimento, diz-se que tem a verdadeira compreensão.

Não sabendo disso, os estudantes se apegam a nomes e expressões e, assim, ficam bloqueados por êsses nomes, como o vulgar ou o sábio. E estando obstruída sua visão do Caminho, não podem ver claramente [o Caminho].

As mesmas doze divisões dos ensinamentos de Buda não são mais que palavras e expressões [e não realidades]. Não compreendendo isso, os estudantes se empenham em tirar sentido de meras palavras e frases. Como todos dependem de alguma coisa, vêem-se emaranhados na causação e não podem escapar a um ciclo de nascimentos e mortes no mundo triplo.

Se quiserdes transcender o nascimento-e-morte, o ir-e-vir, e serdes livremente desapegados, deveis reconhecer o Homem que, neste momento, está ouvindo esta palestra sôbre o Darma. E Aquêles que não tem formato nem forma, nem raiz nem tronco, e que, não tendo lugar onde morar, está cheio de atividades.

Responde a tôdas as espécies de situações e manifesta suas atividades e, no entanto, não sai de parte alguma. Portanto, logo que começais a procurá-lo, êle está muito longe, quanto mais vos aproximais, tanto mais se afasta êle de vós. Seu nome é "Segredo".

4.

Finalmente, há Aquêles que está bem defronte de todos êstes seguidores do Caminho, neste mesmíssimo instante, ouvindo minha palestra sôbre o Darma — aquêles que não é queimado pelo fogo, que não se afoga na água, que passeia por aí como se estivesse num jardim, até quando entra nos três atalhos maus ou em Naraka, aquêles que nunca sofrerá quaisquer conseqüências cármicas, nem sequer quando ingressa no reino dos fantasmas famintos ou dos animais. Por quê? Porque não conhece condições para evitar.

Se amais o sábio e odiais o vulgar, estareis afundando no oceano do nascimento-e-morte. As paixões más existem por causa da mente; se não tiverdes mente, que más paixões vos cegarão? Quando não vos perturbarem discriminações e apegos, sem perda de tempo e sem esforço atingireis o Caminho. Enquanto correrdes por aí entre os vossos vizinhos num confuso estado de espírito, não podereis deixar de voltar ao reino do nascimento-e-morte, seja qual fôr a quantidade de "inumeráveis *kalpas*" com que tenteis conhecer o Caminho. Melhor será que volteis ao vosso mosteiro e vos senteis pacificamente, de pernas cruzadas, na sala de meditação.

5.

Ó seguidores do Caminho! Vós que estais, neste momento, ouvindo minha palestra sôbre o Dharma não sois os quatro elementos [que formam o vosso corpo]. Sois aquilo que se utiliza dos quatro elementos. Quando fordes capazes de ver esta [verdade], podereis ser livres em vosso ir-e-vir. Até onde posso ver, não há nada que eu rejeitaria.

6.

[O mestre, certa vez, proferiu êste sermão]:

O que se requer dos estudantes do Caminho é que tenham fé em si mesmos. Não procureis exteriormente. Quando o fazeis, sois apenas levados por exterioridades não essenciais e vos vêdes inteiramente capazes de discriminar entre o bem e o mal. Há Budas, há patriarcas, poderão dizer, mas êstes não são mais do que rastros verbais deixados atrás do verdadeiro Dharma. Se um homem surge diante de vós com uma palavra ou frase em suas complicações dualísticas, ficais desorientados e principais a alimentar uma dúvida. Sem saber o que fazer, correis para vossos vizinhos e amigos, formulando perguntas em tôdas as direções. Estais completamente perplexos. Os homens de grande caráter não devem perder tempo assim, empenhando-se em discussões e frívolas conversas acêrca do hospedeiro e do intruso, do bem e do mal, da matéria e da riqueza.

Enquanto eu ⁽⁷⁾ estou aqui, não sou respeitador de monges nem de laicos. Quem quer que entre à minha presença, sei de onde vem. Seja o que fôr que êle tente afetar, sei que se baseia

(7) "Eu", em todo êste sermão, está em lugar do "Homem" (*jên*) ou "subjetividade absoluta", para usarmos minha terminologia.

invariavelmente em palavras, atitudes, letras, frases, que não são mais que um sonho ou uma visão. Vejo apenas o Homem que aparece a cavaleiro de tôdas as situações que possam surgir; êle é o misterioso tema de todos os Budas.

A situação de Buda não pode proclamar-se como tal. É este Homem do Caminho (*tao-jên* ou *doin*) de não dependência que surge a cavaleiro da situação.

Se um homem vem ter comigo e me diz, "Estou procurando o Buda", eu me manifesto em conformidade com a situação de pureza. Se um homem vem ter comigo e me interroga acêrca do bodisatva, eu me manifesto de acôrdo com a situação de compaixão (*maitri* ou *karuna*). Se um homem vem ter comigo e me pergunta a respeito de bodi [ou esclarecimento], eu me manifesto de acôrdo com a situação de incomparável beleza. Se um homem vem ter comigo e me faz perguntas sôbre o nirvana, eu me manifesto de acôrdo com a situação de serena quietude. As situações podem variar infinitamente, mas o Homem não varia. Assim, [diz-se], "[Êle] ⁽⁸⁾ assume formas segundo as condições, como a lua que se reflete [variadamente] na água".

[Talvez sejam necessárias umas poucas palavras de explicação. Enquanto permanece em si mesmo, consigo mesmo e por si mesmo, Deus é absoluta subjetividade, é a própria *sunyata*. Entretanto, assim que principia a mover-se, é criador, e o mundo, com suas situações ou condições que variam infinitamente, passa a evolver. O Deus original ou a Divindade não foi deixado para trás em sua solidão, está na multiplicidade das coisas. É o raciocínio humano, temporal, que tantas vezes nos leva a esquecê-lo e colocá-lo fora do nosso mundo de tempo, espaço e causalidade. Superficialmente, a terminologia budista difere muitíssimo da terminologia do Cristianismo mas, quando nos aprofundamos o bastante, verificamos que as duas correntes se cruzam ou fluem, dimanadas da mesma fonte.]

7.

O seguidores do Caminho, é urgentemente necessário que busqueis a verdadeira compreensão para poderdes caminhar desinibidamente pelo mundo inteiro sem serdes iludidos por todos êsses espíritos inumanos [isto é, os falsos líderes de Zen].

O aristocrata é aquêle que não é oprimido por coisa alguma, permanecendo em estado de não-fazer. Nada de extraordinário lhe assinala a vida de todos os dias.

(8) "Êle" é aqui inserido porque o original chinês, como de hábito, omite o sujeito. "Êle" está em lugar de Realidade, ou o Homem, ou a Pessoa, ou o Eu.

Logo que vos voltais para o exterior a fim de procurar vossos próprios membros entre os vossos vizinhos [como se já não os tivésseis convosco], cometeis um erro. Podeis tentar encontrar o Buda, mas êle não é mais que um nome. Conheceis Aquêle que anda assim procurando [alguma coisa em algum lugar]?

Os Budas e os patriarcas apareceram em tôda parte no passado, no futuro e no presente, e seu objetivo não é senão procurar o Dharma. Todos os seguidores do Caminho [bodi] presentemente empenhados no estudo do Caminho — também estão procurando o Dharma e nada mais. Quando o conseguirem, sua tarefa estará concluída. Se não o conseguirem, continuarão para sempre transmigrando através dos cinco atalhos da existência.

Que é o Dharma? Não é outra coisa senão a Mente. A Mente não tem forma e penetra por tôda parte e suas atividades se manifestam diante de nós. As pessoas não acreditam nela. Tentam descobrir-lhe os nomes e as frases, imaginando que nelas está o Buda-dharma. Como se afastam do alvo! Dir-se-ia a distância entre o céu e a terra.

Ó seguidores do Caminho! De que cuidais que se ocupam os meus sermões? Ocupam-se da Mente que tanto penetra as pessoas comuns quanto os homens sábios, tanto as criaturas conspurcadas quanto as puras, tanto as apegadas ao mundo quanto as desapegadas do mundo.

O caso é que vós ⁽⁹⁾ não sois comum nem sábio, nem apegado às coisas do mundo nem desapegado delas. E sois vós quem dá nome tanto aos apegados às coisas do mundo quanto aos desapegados delas, tanto às pessoas comuns quanto aos homens sábios. Nem o apegado às coisas do mundo nem o desapegado delas, nem o sábio nem o comum podem dar nome a êsse Homem (*jên*).

Ó seguidores do Caminho! Cabe a vós senhoreardes [esta verdade] e utilizá-la livremente. Não vos apegueis a nomes. [A verdade] é chamada o tema misterioso.

8.

Espera-se que um homem de grande caráter não seja desencaminhado por outras pessoas. Ele é senhor de si mesmo

(9) Aqui como alhures, “vós” é usado no sentido de “a Mente”, que se manifesta em “o Homem”. “Vós” e “o Homem” são aqui intercambiáveis.

aonde quer que vá. Quando se põe em pé, tudo está certo com ele.

Assim que entra um pensamento de dúvida, os maus espíritos vêm ocupar a mente. Logo que o bodisatva acalenta uma dúvida, boa oportunidade se oferece ao demônio do nascimento-e-morte. Basta-vos impedir que a mente seja perturbada, não ansieis pelo exterior.

Quando surgem condições, deixai que se iluminem. Limitai-vos a acreditar n'Aquele que está atuando neste mesmíssimo momento. Ele não se emprega de nenhum modo particularmente especificado.

Assim que um pensamento nasce em vossa mente, ergue-se o mundo triplo com tôdas as suas condições, classificáveis sob os seis campos sensoriais. A proporção que prosseguis agindo como o fazeis em resposta às condições, que é que vos falta?

Num instante-de-pensamento tanto penetrais no conspurcado quanto no puro, na Tôrre de Maitreya, na Terra dos Três Olhos. Por onde quer que assim caminheis, nada vêdes senão nomes vazios.

9.

Ó seguidores do Caminho, difícil com efeito é sermos realmente fiéis a nós mesmos! O Buda-darma é profundo, obscuro e insondável mas, quando compreendido, como é fácil! Passo o dia inteiro dizendo às pessoas o que é o Darma, mas os estudantes não parecem de maneira alguma preocupados em atentar para o que digo. Quantas mil vezes o acalcanham! E, contudo, ele é uma escuridão completa para eles.

[O Darma] não tem forma e, todavia, com quanta clareza se manifesta em sua solidão! Entretanto, como são deficientes em fé, forcejam por compreendê-lo por meio de nomes e palavras. Gastam simplesmente meio século de sua vida carregando de uma porta a outra um cadáver sem vida. Correm loucamente, para cima e para baixo, pelo país inteiro, levando às costas, o tempo todo, um saco [cheio de palavras vazias dos mestres mentecaptos]. Iamaraja, senhor do Mundo Subterrâneo, um dia, seguramente, lhes pedirá contas de tôdas as sandálias que gastaram.

Ó veneráveis senhores, quando vos digo que não existe Dharma enquanto o procurais exteriormente, os estudantes não conseguem entender-me. Eles agora se voltariam para dentro e lhe buscariam o significado. Sentam-se de pernas cruzadas junto da parede, com a língua colada ao palato superior, em estado de imobilidade. Acreditam ser esta a tradição budista praticada pelos patriarcas. Grande erro se comete aqui. Se

tomardes um estado de pureza imóvel pelo que de vós se requer, estareis reconhecendo [a escuridão da] Ignorância ⁽¹⁰⁾ pela vossa autoridade. ⁽¹¹⁾ Diz um antigo mestre: “O mais negro abismo da tranqüilidade — eis, na verdade, o que nos deve fazer tremer”. Isto não é mais do que o que foi dito acima. Se [por outro lado] tomardes a motilidade como a coisa certa, todo o mundo vegetal sabe o que é a motilidade. Mas isto não poderia chamar-se o Tao. A motilidade é a natureza do vento, ao passo que a imobilidade é a natureza da terra. Nenhum dos dois tem natureza própria.

Se tentardes apanhar [o Eu] enquanto se move, êle permanecerá em estado de imobilidade; se tentardes apanhá-lo enquanto permanece imóvel, êle continuará a mover-se. É como o peixe que nada livremente sôbre as ondas que se encapelam em alto mar. O veneráveis senhores, o mover-se e o não se mover são dois aspectos do [Eu] encarado objetivamente, ao passo que não é outro senão o próprio homem do Caminho (*tao-jên*) que não depende de nada, quem se utiliza livremente dos [dois aspectos da realidade], movendo-se às vêzes, às vêzes não se movendo. [...] [Muitos estudantes se deixam apanhar nessa rêde dicotômica]. Mas se houver um homem que é, cuja opinião excede os padrões comuns de pensamento, ⁽¹²⁾ e êle vier a *mim*, eu agirei com todo o *meu* ser. ⁽¹³⁾

(10) *Avidya* em sânscrito.

(11) Imobilidade, pureza, serenidade ou tranqüilidade — todos êsses termos se referem a um estado de consciência em que tôdas as ondas de pensamento, seja qual fôr a sua natureza, se aquietam uniformemente. Isto é também chamado o abismo negro da Ignorância ou do Inconsciente, e recomenda-se ao homem Zen que o evite por tôdas as maneiras e não imagine seja êste o objetivo supremo da disciplina Zen.

(12) Em geral se mencionam três classes de pessoas — superiores, médias e inferiores — em relação aos seus dotes naturais ou capacidades inerentes para compreender as verdades budistas.

(13) O original chinês corresponde a “eu” e suas modificações em *shan-seng*, (*san-zó* em japonês) que significa “o monge da montanha”, designação pela qual Rinzai alude a si mesmo. Êste título deve ser compreendido não como se se referisse a Rinzai como indivíduo pertencente a êste mundo relativamente limitado em todos os sentidos, mas a Rinzai como homem esclarecido, que vive no reino transcendental da subjetividade absoluta ou do vazio. Um homem ou pessoa nesse reino não se move nem se comporta como um ser partitivamente individualizado, como ser psicologicamente definido, nem como idéia abstrata, mas se move com todo o seu ser ou personalidade. Isto se tornará mais claro à proporção que prosseguirmos.

Ó veneráveis senhores, aqui reside, com efeito, o ponto a que os estudantes precisam aplicar-se sem restrições, pois não há espaço sequer para a passagem de um sopro de ar. É como o fuzilar de um relâmpago ou a centelha de uma pedra de fuzil que bate no aço. [Piscamos os olhos] e tudo se acaba. Se os olhos dos estudantes estiverem fitos no vazio, tudo se perde. Assim que a mente se aplica, isso nos escapa; logo que um pensamento é despertado, isso nos volta às costas. Aquêlê que compreende compreenderá que isso está bem defronte dêle. (14)

Ó veneráveis senhores, carregando o saco da tigeja e o corpo cheio de excrementos, (15) correis de porta em porta na expectativa de encontrar em algum lugar Buda e Darma. Mas Aquêlê que assim, neste momento, se movimenta à procura de alguma coisa — sabeis quem é? É o mais dinâmico, porém não tem raízes nem caules. Podeis tentar agarrá-lo, mas êle se recusa a ser apanhado; podeis tentar afastá-lo, mas êle não se deixará dispersar. Quanto mais afincadamente o perseguirdes, tanto mais se apartará de vós. Quando já não o perseguis, ei-lo que surge diante de vós. Sua voz supersensível vos enche os ouvidos. Os que carecem de fé estão gastando sua vida preciosa sem propósito.

Ó seguidores do Caminho, é [êlê] quem entra num instante-de-pensamento no mundo do seio de Lótus, na Terra de Vairochana, na Terra da Emancipação, na Terra dos Podêres Sobrenaturais, na Terra da Pureza, no mundo de Darma. É êle quem tanto penetra no conspurcado quanto no puro, tanto no vulgar quanto no sábio. É êle também quem adentra o reino dos animais e dos fantasmas famintos. Onde quer que ingresse, não podemos descobrir traço algum do seu nascimento-e-morte, por mais que tentemos localizá-lo. O que temos são apenas aquêles nomes vazios; são como flôres alucinantes no ar. Não merecem que nos esforcemos por apanhá-las. Lucro e perda, sim e não — tôdas as dicotomias devem ser imediatamente abandonadas...

(14) "Êle" é aqui incluído pelo tradutor e se refere ao Darma, ou Realidade, ou a Pessoa, ou o Homem, ou o Tao (o Caminho).

(15) O saco da tigela é o saco que contém a tigela de pedir esmolas, carregada pelo monge itinerante. O corpo cheio de excrementos é um título depreciativo conferido ao monge cujos olhos ainda não se abriram para o Darma e cuja mente está cheia de nomes vazios e pensamentos ociosos. Estes últimos são comparados aos excretos que não deveriam ser guardados dentro do corpo. O monge preocupado em acumular idéias que não conduzem, de maneira alguma, à compreensão também é chamado "o saco de arroz" ou o "saco fedido de peles".

Quanto à maneira por que eu, o monge da montanha, me conduzo, quer em afirmação quer em negação, está em conformidade com o verdadeiro [entendimento]. Esportiva e supersensivelmente entro livremente em tôdas as situações e me aplico como se não estivesse empenhado em coisa alguma. Sejam quais forem as transformações que possam operar-se no meu ambiente, elas são incapazes de afetar-me. Se alguma coisa vier ter comigo com a idéia de obter algo de mim, eu simplesmente apareço e a vejo. Ela não consegue reconhecer-me. Visto-me, então, com diversas espécies de roupas, e os estudantes se põem a dar suas interpretações, vagamente fascinados por minhas palavras e frases. Falta-lhes de todo o poder de discriminação! Sentem-se atraídos pelas roupas que uso e lhes distinguem as diversas côres: azul, amarelo, vermelho ou branco. Quando as dispo e entro em estado de puro vazio, ficam desapontados, perplexos, e, pondo-se a correr de um lado para outro, loucamente, dizem que estou nu. Viro-me, então, para eles, e pergunto-lhes: "Reconheceis o Homem que anda por aí envergando tôdas as espécies de roupas?" Finalmente, a súbitas, eles voltam a cabeça e me reconhecem [em forma]!

Ó veneráveis senhores, guardai-vos de tomar as roupas [por realidades]. As roupas não são autodeterminantes; é o Homem que veste várias roupas: roupas de pureza, roupas de não-nascer, roupas de iluminação [bodi], roupas de nirvana, roupas de patriarcas, roupas de estado de Buda. Ó veneráveis senhores, o que temos aqui são meros sons, palavras, e não são melhores do que as roupas que trocamos. Os movimentos começam nas partes abdominais e, passando por entre os dentes, a respiração produz vários sons. Quando articulados, lingüisticamente formam sentido. Assim compreendemos claramente que eles são insubstanciais.

Ó veneráveis senhores, exteriormente por meio de sons e palavras, e interiormente pela mudança de modos de consciência, pensamos, sentimos, e estas são tôdas as roupas com que nos vestimos. Não cometais o erro de tomar por realidades as roupas que vestem as pessoas. Se prosseguirdes assim, mesmo depois de se escoar um número inumerável de *kalpas*, permanecereis entendidos em roupas, e não mais. Errareis pelo mundo triplo e fareis girar a roda dos nascimentos e das mortes. Nada é como viver uma vida de não-fazer, e um velho mestre afirma:

Encontro- [o] e, todavia, não [o] conheço,

Converso [com êle] e, no entanto, ignoro- [lhe] o nome.

A razão por que nestes dias os estudantes são incapazes [de chegar à realidade] é porque o seu entendimento não vai além de nomes e palavras. O que fazem é anotar em seus preciosos canhenhos as palavras de alguns mestres mentecaptos e

senis e, depois de embrulhá-las três vêzes, não, cinco vêzes, guardam-nas seguramente num saco. Isto é para afastar outras pessoas da sua curiosa inspeção. Cuidando que as palavras dos mestres corporificam o tema profundo [do Darma], entesouram-nas assim da maneira mais respeitosa. Que grave equívoco estão cometendo! Oh, os velhos seguidores de vista turva! Que espécie de suco esperam eles que saia dos velhos ossos ressequidos? Existem alguns que não sabem o que é bom e o que é mau. Perlustrando as várias escrituras e depois de muita especulação e muito cálculo, reúnem frases [que usam para suas próprias finalidades]. É como o homem que, depois de haver engolido um bocado de imundície, vomita-o e, a seguir, passa-o para outros. Aquêles que, como o bisbilhoteiro, transmitem um boato de boca em boca passarão inútilmente sua vida toda.

Eles dizem, às vêzes, “Somos humildes monges” e, quando interpelados por outros acêrca do ensinamento budista, emudecem e nada têm para dizer. Parecem fitar os olhos na escuridão e sua boca fechada semelha uma vara curva de carregar ao ombro. (16) Até mesmo quando Maitreya aparece neste mundo, essa gente está destinada a outro mundo; terá de ir para o inferno e viver penosamente.

Ó veneráveis senhores, que buscais correndo tão azafamados de um lugar para outro? O resultado será apenas tornar mais chatas do que nunca as solas dos vossos pés. Não há Budas que possam ser agarrados [pelos vossos esforços mal dirigidos]. Não há Tao [isto é, bodi] que possa ser atingido [pela vossa lida vã]. Não há Darma que se possa realizar [pelo vosso ocioso tentear]. Enquanto buscardes exteriormente um Buda [como as trinta e duas marcas da grande virilidade], jamais compreendereis que êle não tem semelhança convosco [isto é, com o vosso verdadeiro Eu]. Se quiserdes saber o que é a vossa mente original, eu vos direi que ela não é integradora nem desintegradora. Ó veneráveis senhores, o verdadeiro Buda não tem corpo, o verdadeiro Tao [ou bodi] não tem substância, o verdadeiro Darma não tem forma. Os três se fundem na unidade [da Realidade]. As mentes ainda incapazes de compreendê-lo estão sujeitas ao destino desconhecido da consciência cármica.

(16) É uma vara de madeira ou, às vêzes, de bambu, de quase dois metros de comprimento, utilizada para carregar coisas ao ombro. Quando a carga é demasiado pesada, a vara se encurva. Rinzei compara sarcásticamente a boca fechada do monge à vara assim encurvada.

IV. O KOAN

1.

Um *koan* é uma espécie de problema que o mestre propõe aos discípulos. “Problema”, porém, não é bem o termo, e prefiro o original japonês *Ko-an* (*kung-an* em chinês). Literalmente, *Ko* significa “público” e *an*, “documento”. Mas “documento público” nada tem que ver com Zen. O “documento” Zen é o que cada um de nós traz consigo a este mundo ao nascer e procura decifrar antes de partir.

De acôrdo com a lenda mahaiana, diz-se que Buda fez a seguinte declaração ao sair do corpo de sua mãe: “O céu em cima, a terra embaixo, só eu sou o mais glorificado”. Tal foi o “documento” que Buda nos legou, e aqueles que o sabem ler são os adeptos de Zen. Não há, todavia, segredo nisto, pois tudo está aberto ou “público” para nós, para cada um de nós; e aos que têm olhos para ver a declaração, esta não apresenta dificuldade. Se existe nela algum sentido oculto, existiria do nosso lado e não no “documento”.

O *koan* está dentro de nós, e o mestre Zen apenas o assinala de modo que possamos vê-lo mais claramente do que antes. Quando o *koan* é tirado do inconsciente e colocado no campo da consciência, diz-se que foi compreendido por nós. Para efetuar esse despertar, o *koan* toma, às vezes, uma forma dialética, mas amiúde assume, pelo menos à superfície, uma forma totalmente disparatada.

A seguinte pode ser classificada como dialética:

O mestre geralmente traz consigo um bastão ou bengala, de que se utiliza para percorrer os caminhos das montanhas. Hoje em dia, porém, transformou-se num símbolo de autoridade nas mãos do mestre, que, não raro, a êle recorre para demonstrar sua tese. Exibe-o diante da congregação e diz qualquer coisa neste sentido: “Eis aqui um bastão. Como lhe chamais?” Às vezes, poderá fazer uma declaração assim: “Se disserdes que é um bastão, “tocais” [ou afirmais]; se não lhe chamardes um bastão, “ides contra” [ou negais]. À parte a

negação e a afirmação, como lhe chamaríeis?” Na verdade, um *koan* como este é mais do que dialético. Aqui está uma das soluções dadas por um discípulo competente: De uma feita, quando o mestre fez essa declaração, um monge se destacou da congregação e, tirando-lhe o bastão, partiu-o em dois pedaços e atirou-os ao chão.

Outro mestre, mostrando o seu bastão, proferiu a seguinte declaração enigmática: “Quando tiverdes um bastão, eu vos darei um; quando não tiverdes nenhum, eu o tirarei de vós”.

Às vezes, o mestre perguntará legitimamente: “De onde vindes?” ou “Para onde ides?” Mas poderá mudar a súbitas de assunto e dizer: “Como minhas mãos se parecem com as do Buda! E como minhas pernas se parecem com as do burro!”

Pode-se perguntar: “Que importa que minhas mãos se pareçam com as do Buda? Quanto a minhas pernas se parecerem com as do burro, a declaração é fantástica. Admitindo-se que o sejam, que tem êsse fato com a questão suprema da existência, com a qual estamos sèriamente preocupados?” As perguntas ou desafios aqui formulados pelo mestre poderão ser considerados “disparatados” se os senhores assim quiserem designá-los.

Permitam-me dar mais um ou dois exemplos dêsse “disparate” proposto por outro mestre. Quando um discípulo perguntou: “Quem é aquêle que fica sòzinho, sem companheiro, entre as dez mil coisas?” O mestre respondeu: “Quando engolires o Rio do Oeste de um trago, eu to direi”. “Impossível!” será a nossa reação imediata. Mas a história nos conta que a observação do mestre abriu o quarto escuro da consciência do perguntador.

O mesmo mestre desferiu um pontapé no peito de um monge inquiridor, cuja falta foi perguntar: “Qual é o significado da vinda do Bodidarma do Oeste para a China?” o que equivale a “Qual é o supremo significado do Dharma?” Mas quando se levantou do chão, recobrando-se do choque e rindo-se, atrevida mas gostosamente, o monge declarou: “Como é estranho que tôdas as formas possíveis de *samadhi* que existem no mundo se encontrem na ponta de um fio de cabelo e

eu lhes tenha senhoreado o secreto significado até sua raiz mais profunda!” Que relação possível poderia existir entre o pontapé do mestre e a ousada afirmativa do monge? Isto jamais poderá ser compreendido no plano da intelecção. Por mais disparatado que tudo isto possa ser, só o nosso hábito de conceptualização nos impede de enfrentar a realidade suprema quando ela se apresenta nuamente por si mesma. O “disparatado” tem, na verdade, grande dose de significado e nos faz penetrar o véu que existirá enquanto permanecermos dêste lado da relatividade.

2.

Estas “perguntas e respostas” (conhecidas como *mondo* em japonês) e as declarações dos mestres ora designadas por *koans* não eram conhecidas como tais nos dias em que efetivamente ocorreram; eram exatamente a maneira de que os indagadores da verdade se utilizavam para se tornarem esclarecidos e de que se valiam os mestres Zen por amor dos monges inquiridores. O que podemos intitular um modo um tanto sistemático de estudar o Zen começou com os mestres da dinastia Sung em certo momento do século XII. Um dêles escolheu por *koan* o que se conhece como o “*Mu!*” (*wu* em chinês) de Joshu, e propô-lo aos discípulos para que meditassem sôbre êle. A história do “*Mu!*” de Joshu é a seguinte:

Joshu Jushin (778-897, Chao-chou Ts’ung-shên em chinês) foi um dos grandes mestres de Zen da dinastia T’ang. Um belo dia, um monge lhe perguntou: “Um cachorro tem a natureza de Buda?” Respondeu o mestre, “*Mu!*” “*Mu!*” (*wu*) literalmente significa “não”. Usado, porém, como *koan*, o significado não importa, é pura e simplesmente “*Mu!*” Ordena-se ao discípulo que concentre a mente no som sem sentido “*Mu!*” sem levar em conta se significa “sim”, “não” ou, na verdade, qualquer outra coisa. Apenas “*Mu!*” “*Mu!*” “*Mu!*”

Essa monótona repetição do som “*Mu!*” continuará até que a mente seja totalmente saturada por êle e já não sobre espaço para qualquer outro pensamento. Quem assim pronuncia o som, audível ou inaudívelmente, está agora completamente identificado com êle. Já não é a pessoa individual

que repete o “Mu!”; é o “Mu!” que a si se repete. Quando se move, não é ela como pessoa consciente de si mesma que se move, mas o “Mu!”. O “Mu!” fica em pé, senta-se ou caminha, come ou bebe, fala ou permanece em silêncio. O indivíduo desaparece do campo da consciência, agora integralmente ocupada pelo “Mu!”. Na realidade, o universo todo não é mais do que o “Mu!”. “O céu em cima, a terra embaixo, só eu sou o mais glorificado!” O “Mu!” é êsse “Eu”. Agora podemos dizer que o “Mu!” e o “Eu” e o Inconsciente Cósmico — os três são um e o um é três. Ao prevalecer êsse estado de uniformidade ou identidade, a consciência se encontra numa situação única, que denomino “conscientemente inconsciente” ou “inconscientemente consciente”.

Mas esta ainda não é uma experiência de *satori*. Podemos considerá-la como correspondente ao que se conhece por *samadhi*, que significa “equilíbrio”, “uniformidade”, “equanimidade” ou “estado de tranqüilidade”. Para Zen, isso não basta; é preciso que haja um certo despertar, que rompa o equilíbrio e nos traga de volta ao nível relativo da consciência, quando se verifica um *satori*. Mas êsse chamado nível relativo não é realmente relativo; é a região fronteira entre o nível consciente e o inconsciente. Ao tocarmos êsse nível, nossa consciência se impregna das mensagens do inconsciente. Êsse é o momento em que a mente finita compreende que tem raízes no infinito. Em termos de Cristianismo, êsse é o momento em que a alma escuta, direta ou interiormente, a voz do Deus vivo. O povo judeu poderá dizer que Moisés se achava nesse estado de espírito no Monte Sinai quando ouviu Deus anunciar seu nome como “Eu sou o que sou”.

3.

A pergunta agora é esta: “Como foi que os mestres de Sung descobriram que o “Mu!” é um meio eficaz que conduz à experiência de Zen?” Não há nada intelectual no “Mu!”. A situação é inteiramente contrária à que ocorria quando os *mondo* eram trocados entre mestres e discípulos antes da era Sung. Com efeito, onde quer que haja uma pergunta, o pró-

prio fato de perguntar supõe intelectualização. “Que é Buda?” “Que é o Eu?” “Qual é o princípio supremo do ensinamento budista?” “Qual é o significado da vida?” “A vida é digna de ser vivida?” Tôdas essas perguntas parecem exigir certa resposta “intelectual” ou inteligível. Quando se ordena aos perguntadores que voltem para seus quartos e se apliquem ao “estudo” do “Mu!” como entendem êles isso? Assombrados, não sabem o que fazer do problema proposto.

Se bem tudo isto seja verdadeiro, precisamos lembrar-nos de que a posição de Zen é ignorar tôdas as espécies de interrogatório, porque o interrogatório em si contraria o espírito de Zen e o que Zen espera de nós é que deitemos a mão ao perguntador como pessoa, mas a nada que dêle proceda. Um ou dois argumentos provarão amplamente o que afirmo.

Baso Do-ichi foi um dos maiores mestres Zen durante a dinastia T'ang; na verdade podemos até dizer que Zen começou realmente com êle. A maneira por que tratava os indagadores era extremamente revolucionária e originalíssima. Um dêles, Suiryô (ou Suiro), levou um pontapé do mestre por havê-lo interrogado sôbre a verdade Zen.⁽¹⁷⁾ Em outra ocasião, Baso agrediu um monge que desejava conhecer o primeiro princípio do Budismo. Numa terceira ocasião, desferiu um pescoção em outro monge, cujo êrro foi perguntar-lhe: “Qual é o significado da visita do Bodidarma à China?”⁽¹⁸⁾ Superficialmente, nenhum dêsses maus tratos dispensados por Baso tem alguma relação com as perguntas formuladas, a menos que se compreendam como castigo infligido aos que comessem a tolice de fazer perguntas tão vitalmente interessantes. E o estranho é que os monges assim tratados não se mostraram de maneira alguma ofendidos nem irados. Pelo contrário, um dêles ficou tão arrebatado de alegria e excitação, que exclamou: “Como é estranho que tôdas as verdades proclamadas nas Sutas se manifestem na ponta de um fio de cabelo!” Como poderia um pontapé do mestre vibrado no peito

(17) Veja mais acima e também o meu *Living by Zen* (Londres, Rider, 1950) p. 24.

(18) Veja meus *Studies in Zen* (Londres, Rider, 1955), pp. 80 e seguintes.

de um monge realizar tamanho milagre de natureza transcendental?

Rinzai, outro grande mestre Zen, era famoso por enunciar o som ininteligível “*Katz!*” quando lhe faziam uma pergunta. Toku-san, outro grande mestre, costumava brandir desenvoltamente o seu bastão antes mesmo que um monge abrisse a bôca. De fato, a famosa declaração de Toku-san era a seguinte: “Trinta bastonadas quando tiverdes alguma coisa para dizer; trinta bastonadas também quando não tiverdes nada para dizer”. Enquanto permanecermos no nível da relatividade ou da inteligibilidade, não poderemos entender essas ações praticadas pelo mestre; não descobriremos relação de espécie alguma entre as perguntas que possam ser feitas pelos monges e o que parece ser a explosão impetuosa de uma personalidade irascível, sem falarmos no efeito que essa explosão poderá exercer sobre os perguntadores. A incoerência e a incompreensibilidade de tôda a operação serão, na melhor das hipóteses, desconcertantes.

4.

A verdade é que o que envolve a totalidade da existência humana não é uma questão de intelecção, mas da vontade no sentido mais essencial da palavra. O intelecto pode formular tôda a sorte de perguntas — e tem todo o direito de fazê-lo — mas esperar dêle uma resposta final é esperar demasiado, pois isso não está na natureza da intelecção. A resposta jaz profundamente sepultada sob os alicerces do nosso ser. Para rompê-los, faz-se mister o tremor mais fundamental da vontade. Sentindo êsse tremor, abrem-se as portas da percepção e desvela-se uma vista até então jamais sonhada. O intelecto propõe, mas quem dispõe não é o proponente. O que quer que possamos dizer acêrca do intelecto, êste, afinal de contas, superficial, flutua sobre a superfície da consciência. Urge romper a superfície para se poder chegar ao inconsciente. Mas enquanto o inconsciente pertencer ao domínio da Psicologia, não poderá haver nenhum *satori* no sentido de Zen. É indispensável transcender a Psicologia e penetrar no que se pode denominar o “inconsciente ontológico”.

Os mestres de Sung devem tê-lo compreendido em sua longa experiência e também no tratamento dispensado aos discípulos. Eles desejavam romper a aporia intelectual por meio do “*Mu*”, em que não existe nenhum traço de intelecção, mas apenas da simples vontade que anula o intelecto. Devo, contudo, advertir aos meus leitores que não me tomem por um antiintelectualista consumado. Só faço objeções a que se considere o intelecto como a suprema realidade. O intelecto é necessário para determinar, embora vagamente, onde está a realidade. E a realidade só é captada quando o intelecto renuncia às suas pretensões sobre ela. Zen sabe disso e propõe, à guisa de *koan*, um enunciado que tem algum sabor de intelecção, alguma coisa que, disfarçada, parece exigir um tratamento lógico, ou melhor, que dá a impressão de ensinar um tratamento assim. Os exemplos seguintes demonstrarão o que quero dizer:

Yeno, o sexto patriarca, segundo se diz, teria exigido do monge que o interrogava: “Mostra-me o teu rosto original, o que tinhas antes de nascer”. Nangaku Yejo, discípulo de Yeno, perguntou a alguém que desejava ser esclarecido: “Quem é que assim vem a mim?” Um dos mestres de Sung queria saber: “Onde nos encontraremos depois que estiverdes mortos, cremados, e as vossas cinzas dispersas por toda a parte?” Hakuin, grande mestre Zen do Japão moderno, costumava erguer uma das mãos diante dos adeptos, pedindo: “Deixai-me ouvir o som de uma mão batendo palmas sozinho”. Existem em Zen muitos pedidos assim impossíveis: “Usa tua pá, que está em tuas mãos vazias”. “Caminha enquanto montas um burrico”. “Fala sem usar a tua língua”. “Toca o teu alaúde sem cordas”. “Faze parar esse aguaceiro”. Estas proposições paradoxais põem, sem dúvida, à prova o nosso intelecto até ao mais alto grau de tensão, fazendo-o, afinal, qualificá-las de totalmente disparatadas e indignas de que ele gaste com elas sua energia mental. Ninguém negará, todavia, a racionalidade da seguinte pergunta, que tem intrigado filósofos, poetas e pensadores de todos os gêneros, desde o despertar da consciência humana. “De onde viemos e para onde vamos?” Todas as perguntas ou enunciados “impossíveis” propostos pelos mestres Zen não são mais do que variedades “ilógicas” da “racionalíssima” pergunta que acabo de citar.

Na realidade, quando os senhores apresentarem seus pontos de vista lógicos acêrca de um *koan*, o mestre sem dúvida os rejeitará, categórica ou mesmo sarcásticamente, sem se dar ao trabalho de explicar por que o faz. Depois de umas poucas entrevistas, os senhores talvez já nem saibam o que fazer, senão deixá-lo de lado como “um velho e ignorante fanático” ou como “alguém que ignora a “maneira racionalista moderna” de pensar”. Mas a verdade é que o mestre de Zen conhece seu ofício muito melhor do que os senhores imaginam. Pois Zen não é, afinal de contas, nenhum jogo intelectual ou dialético. Trata de alguma coisa que vai além do caráter lógico das coisas, onde sabe existir “a verdade que nos liberta”.

Seja qual fôr o enunciado que se possa fazer sôbre qualquer assunto, estará inelutavelmente à superfície da consciência enquanto fôr, de uma forma ou de outra, submissível a um tratamento lógico. O intelecto serve a vários propósitos em nosso viver diário, até ao ponto de aniquilar a humanidade, individualmente ou em massa. Não há dúvida de que se trata de coisa utilíssima, mas não resolve o problema supremo com que todos nós, mais cedo ou mais tarde, topamos no correr de nossa vida: o problema da vida e da morte, que diz respeito ao sentido da vida. Quando o enfrentamos, o intelecto precisa confessar sua incapacidade de lidar com êle; pois chega certamente a um impasse ou aporia, que, por sua natureza, não lhe é dado evitar. O beco sem saída intelectual a que agora somos conduzidos é como “a montanha de prata” ou “o muro de ferro” que se ergue diante de nós. Para efetuar-lhe a penetração, não basta uma manobra intelectual nem um artifício lógico, é necessária a totalidade do nosso ser. E como nos diria um mestre Zen, é como treparmos até à ponta de uma vara de trinta e tantos metros e sermos instados a continuar trepando até nos vermos obrigados a dar um salto desesperado, sem curar por um momento da nossa segurança existencial. No instante em que êste salto é executado, vemo-nos seguramente postos sôbre o “pedestal do lótus plenamente desabrochado”. Êsse tipo de salto nunca poderá ser tentado pela intelecção nem pelo caráter lógico das coisas, que só admite a continuidade e nunca o salto sôbre o abismo hiante. E é isto o que Zen espera que cada um de nós realize, a despeito de uma impossibilidade aparentemente lógica. Por essa razão,

Zen está sempre a cutucar-nos por trás para prosseguirmos em nosso hábito de racionalizar a fim de fazer-nos ver, por nós mesmos, até onde podemos chegar nessa vã tentativa. Zen sabe perfeitamente onde está o limite. Mas nós, em regra, só damos tento dêsse fato quando nos vemos num beco sem saída. Essa experiência pessoal é necessária para despertar a totalidade do nosso ser, visto que, de ordinário, nós nos satisfazemos com demasiada facilidade com nossas façanhas intelectuais, que só dizem respeito, afinal de contas, à periferia da vida.

Não foi o seu adestramento filosófico nem as suas austeridades ascéticas ou morais que levaram finalmente Buda à sua experiência de iluminação. Buda só o atingiu depois que abriu mão de tôdas as práticas superficiais, que se demoram em tôrno das exterioridades de nossa existência. A intelectualção, a moralização ou a conceptualização só são necessárias para compreender as próprias limitações. O exercício do *koan* visa a provar-nos intimamente tudo isso.

Em seu sentido primário, como eu já disse, a vontade é mais fundamental que o intelecto porque é o princípio que jaz na raiz de tôdas as existências e a tôdas reúne na unidade do ser. As rochas estão onde estão — tal é a vontade delas. Os rios fluem — tal é a vontade dêles. As plantas crescem — tal é a vontade delas. Os pássaros voam — tal é a vontade dêles. Os seres humanos falam — tal é a sua vontade. Mudam as estações, o céu manda à terra chuva ou neve, a terra de vez em quando estremece, rolam as ondas, cintilam as estrelas — cada qual segue a própria vontade. Ser é querer e assim é o vir-a-ser. Não há absolutamente nada neste mundo que não tenha sua vontade. A grande e única vontade de que manam tôdas essas vontades, infinitamente variadas, é o que eu chamo “Inconsciente Cósmico (ou ontológico)”, reservatório inicial das possibilidades infinitas. O “*Mu!*” está assim ligado ao inconsciente por operar no plano conativo da consciência. O *koan* que parece intelectual ou dialético também nos leva, por fim, psicologicamente, ao centro conativo da consciência e, a seguir, à própria Fonte.

5.

Como eu já disse, depois de passar com o mestre alguns anos — e até mesmo uns poucos meses — o estudante de Zen chegará a um estado de completa paralisação. Pois não sabe o caminho que deve tomar; tentou resolver o *koan* no nível relativo, porém sem nenhum proveito. Sente-se agora empurrado para o canto de onde não há fugir. Nesse momento, o mestre poderá dizer-lhe: “É bom estar assim encurralado. Chegou o momento de fazeres completa meia-volta”. E é provável que o mestre continue: “Não debes pensar com a cabeça, mas com o abdome, com a barriga”.

Isso talvez soe muito estranho. De acôrdo com a ciência moderna, a cabeça está cheia de massas cinzentas e brancas e de células e fibras ligadas dêste e daquele jeito. Como pode o mestre Zen desconhecer êsse fato e aconselhar-nos a pensar com o abdome? Mas o mestre de Zen é um homem estranho. Não lhe dará ouvidos, nem ao que você lhe disser sôbre ciências, modernas ou antigas. Ele conhece melhor o seu offício baseado na experiência.

Tenho a minha maneira de explicar a situação, se bem não seja talvez uma maneira científica. Funcionalmente, o corpo pode ser dividido em três partes: a cabeça, as partes abdominais e os membros. Os membros se prestam à locomoção, mas as mãos se diferenciaram e desenvolveram à sua maneira. Servem agora a obras de criação. Essas duas mãos com os seus dez dedos afeiçoam tôda a sorte de coisas destinadas ao bem-estar do corpo. Segundo a minha intuição, as mãos se desenvolveram primeiro, depois a cabeça, que, gradativamente, se tornou num órgão independente de pensamento. Quando as mãos são usadas desta ou daquela maneira, precisam despegar-se do solo, diferenciando-se das mãos dos animais inferiores. Quando assim se libertam do solo, deixando a locomoção exclusivamente a cargo das pernas, as mãos humanas podem seguir sua própria linha de desenvolvimento, que, por seu turno, conservará erecta a cabeça e permitirá aos olhos que inspecionem o ambiente, cada vez mais amplo. O olho é um órgão intelectual, ao passo que o ouvido é mais primitivo. Quanto ao nariz, melhor será que

se mantenha afastado da terra, pois o olho começou agora a abranger mais largos horizontes. Essa ampliação do campo de visão significa que a mente se destaca cada vez mais dos objetos dos sentidos, transformando-se num órgão de abstracção e generalização intelectuais.

Dessarte, a cabeça simboliza a intelecção e o olho, com seus músculos móveis, é o seu instrumento útil. Mas a parte abdominal, em que estão contidas as vísceras, controlada pelos nervos involuntários, representa a fase mais primitiva da evolução na estrutura do corpo humano. As partes abdominais estão mais próximas da natureza, de onde viemos todos e para onde todos voltaremos. Acham-se, portanto, em contato mais íntimo com ela, e podem senti-la, conservá-la e retê-la para “inspeção”. A inspeção, contudo, não é uma operação intelectual; será, se assim posso expressar-me, afetiva. “Sentimento” talvez seja uma palavra melhor se se usar o termo no sentido fundamental.

A inspeção intelectual é função da cabeça e, portanto, toda e qualquer compreensão que possamos ter da natureza por esse meio será uma abstracção ou uma representação da natureza e não a própria natureza. Esta não se revela tal qual é ao intellecto — isto é, à cabeça. São as partes abdominais que sentem a natureza e a compreendem em sua realidade suprema. A espécie de compreensão que pode ser denominada afetiva ou conativa supõe a totalidade do ser de uma pessoa simbolizada pelas partes abdominais do corpo. Quando o mestre Zen nos recomenda que retenhamos o *koan* no abdome, êle quer dizer que o *koan* deve ser apreendido por todo o nosso ser, que precisamos identificar-nos completamente com êle, e não olhar para êle intelectualmente ou objetivamente, como se fôsse alguma coisa de que pudéssemos permanecer afastados.

Alguns povos primitivos foram, certa vez, visitados por um cientista norte-americano, e quando souberam que os povos ocidentais pensavam com a cabeça, puseram-se a imaginar que os norte-americanos eram todos loucos. Diziam: “Nós pensamos com o abdome”. As pessoas na China e também no Japão — quanto à Índia, não sei — quando surgem problemas difíceis, dizem amiúde: “Pense com o seu abdome”, ou simplesmente: “Pergunte à sua barriga”. Assim sendo, quando

se apresenta algum problema em conexão com a nossa existência, aconselham-nos a “pensar” com o ventre — e não com alguma parte destacável do corpo. “O ventre” representa a totalidade do nosso ser, ao passo que a cabeça, que é a parte do corpo mais recentemente desenvolvida, representa a inteligência. O intelecto nos serve essencialmente para objetivar o assunto que está sendo considerado. Por conseguinte, sobretudo na China, a pessoa ideal é corpulenta, de abdome protuberante, como vem retratada na imagem de Hotei (Pu-tai em chinês), considerado encarnação do Buda futuro, Maitreya. ⁽¹⁹⁾

“Pensar” com o abdome, na realidade, significa abaixar o diafragma e conservá-lo abaixado a fim de dar espaço aos órgãos torácicos para funcionarem adequadamente e manter o corpo firme e bem ajustado à recepção do *koan*. O processo todo não se destina a fazer do *koan* um objeto de inteligência; pois o intelecto sempre mantém seu objeto apartado de si, para contemplá-lo à distância, como se estivesse mortalmente receoso de tocá-lo, quanto mais de agarrá-lo e segurá-lo com as mãos nuas. Zen, pelo contrário, não só nos diz que agarraremos o *koan* com as mãos, com o abdome, senão também que nos identifiquemos com êle da maneira mais completa, de sorte que, quando como ou bebo, já não sou *eu*, é o *koan* quem come ou bebe. Atingido êste ponto, o *koan* se resolve por si só, sem que eu precise fazer mais nada.

Quanto à significação do diafragma na estrutura do corpo humano, não tenho a êsse respeito nenhum conhecimento médico, mas o bom senso me diz, baseado em certas experiências, que o diafragma em conexão com a parte abdominal tem muito que ver com o nosso sentido de segurança, em virtude de estar muito mais intimamente relacionado com o fundamento das coisas; isto é, com a realidade suprema. Estabelecer essa espécie de relação chama-se em japonês *kufu suru*. Quando o mestre Zen nos recomenda que prossigamos em nosso *kufu* sobre o *koan* com nossa parte abdominal, está recomendando que tentemos estabelecer com êxito essa relação.

(19) Veja meu *Manual of Zen Buddhism* (Londres, Rider, 1950), estampa n.º 11, defronte da página 129, em que o homem Zen ideal está saindo para o mercado — isto é, para o mundo, a fim de salvar todos os seres.

Trata-se, porventura, de uma forma primitiva ou antecientífica de falar — essa maneira de tentar estabelecer relação entre o diafragma e o abdome e a realidade suprema. Por outro lado, no entanto, não há dúvida de que nos tornamos demasiado excitáveis a propósito da cabeça e de sua importância no tocante às nossas atividades intelectuais. De qualquer maneira, o *koan* não deve ser resolvido com a cabeça; ou seja, intelectual ou filosoficamente. Seja qual fôr o enfoque lógico que se afigure desejável ou possível no princípio, o *koan* será finalmente solucionado com as partes abdominais.

Tome-se o caso do bastão nas mãos do mestre. O mestre ergue o bastão e declara: “Eu não lhe chamo bastão, que lhe chamaríeis vós?” Isto talvez pareça exigir uma resposta dialética, pois a declaração ou desafio equivale a dizer, “Quando A não é A, que é?” ou “Quando Deus não é Deus, que é?” Transgride-se aqui a lei lógica da identidade. Depois que A tiver sido definido como A, deve continuar sendo A e nunca não-A, ou B, ou X. Outras vêzes, o mestre talvez faça outra afirmativa: “O bastão não é um bastão e, no entanto, é um bastão”. Se o discípulo se aproximar do mestre com espírito lógico e qualificar de totalmente disparatada a afirmativa, receberá, sem dúvida, uma pancada com o próprio bastão brandido pelo mestre. O discípulo se verá fatalmente num impasse, pois o mestre, inflexível, se recusará, terminantemente, a ceder a qualquer pressão intelectual. Qualquer que seja o *kufu* que o discípulo fôr obrigado a fazer, todo êle se processará em suas partes abdominais e não na cabeça. O intelecto deve ceder o lugar à vontade.

Outro exemplo. O sexto patriarca pediu para ver “o rosto que tinhas antes do nascimento”. Aqui, a dialética não tem utilidade alguma. O pedido corresponde ao dito de Cristo, “Antes que Abraão existisse, eu sou”. Seja qual fôr a interpretação tradicional que lhe dê o teólogo cristão, o ser de Cristo desafia nosso sentido humano da seqüência do tempo. O mesmo acontece com o “rosto” do sexto patriarca. O intelecto poderá tentar tudo o que quiser, mas tanto o patriarca quanto Cristo o rejeitarão por irrelevante. A cabeça há de agora curvar-se diante do diafragma e a mente diante da alma. Assim a Lógica como a Psicologia devem ser des-

tronadas e colocadas além de todos os gêneros de intelectualização.

Continuando esta palestra simbólica: a cabeça é consciente, ao passo que o abdome é inconsciente. Quando o mestre diz ao discípulo que “pense” com a parte inferior do corpo, quer dizer que o *koan* deve ser levado ao inconsciente e não ao campo consciente da consciência. O *koan* há de “afundar” em todo o ser e não se deter à periferia. Não será preciso dizer que, literalmente, isto não faz sentido. Mas quando compreendemos que o fundo do inconsciente em que “afunda” o *koan* é onde nem mesmo a *alaya-vijnana*, “a consciência que tudo conserva”, ⁽²⁰⁾ pode retê-lo, vemos que o *koan* já não está no campo da inteligência, identificou-se com o Ser da pessoa. O *koan*, agora, está fora de todos os limites da Psicologia.

Quando se transcenderem êsses limites — o que significa ir além do chamado inconsciente coletivo — chega-se ao que é conhecido no Budismo como *adarsanajana*, “conhecimento de espelho”. Rompe-se a treva do inconsciente e vemos tôdas as coisas como vemos nosso rosto no espelho brilhante.

6.

O método de *koan* de estudar o Zen, como eu já disse, começou na China no século XII com os mestres de Sung, como Goso Hoyen (falecido em 1104), Yengo Kokugon (1064-1135), e Daiye Soko (1089-1163). Sua sistematização, porém, ocorreu no Japão logo após a introdução do Zen no século XIII. No princípio, o *koan* era classificado sob três rubricas: *prajna*-intuitivo (*richi*), ativo (*kikwan*), e supremo (*kojo*). Mais tarde, no século XVII, Hakuin e seus seguidores aumentaram-nas para cinco ou seis mas, em essência, as mais antigas ainda são válidas. Entretanto, depois que o esquema se completou, todos os estudantes de Zen pertencentes à escola de Rinzaï passaram a estudar o Zen de acôrdo com

(20) Veja *The Lankavatara Sutra* (Londres, Routledge, 1932), pp. 38, 40, 49, etc., e também meus *Essays in Zen Buddhism*, Série 3 (Londres, Rider, 1951), p. 314.

êle, e o estudo se tornou mais ou menos estereotipado, revelando, nesse sentido, sinais de deterioração.

Os exemplos típicos e clássicos dos estudantes do *koan* nos são fornecidos por Bukko Kokushi (1226-86) na China e Hakuin (1685-1768) no Japão.⁽²¹⁾ O enfoque Zen pelos que não adotavam o sistema do *koan* é exemplificado, segundo sabemos, por Rinzai (falecido em 867) na China e Bankei (1622-93) no Japão.⁽²²⁾ Aos estudiosos interessados aconselha-se que examinem algumas das minhas obras sobre o assunto.

Eu gostaria de acrescentar aqui algumas palavras. *Jnana* traduz-se, de ordinário, por “conhecimento”, mas, para sermos exato, “intuição” talvez seja melhor. Eu a traduzo, às vezes, por “sabedoria transcendental”, mormente quando traz o prefixo *pra*, como em *prajna*. O fato é que, quando temos uma intuição, o objeto continua diante de nós e nós o sentimos, ou percebemos, ou vemos. Aqui há uma dicotomia entre sujeito e objeto. Em *prajna* essa dicotomia já não existe. *Prajna* não diz respeito a objetos finitos como tais; é a totalidade das coisas que, como tal, se torna consciente de si mesma. E essa totalidade não é absolutamente limitada. Uma totalidade infinita está além da nossa compreensão humana comum. Mas a *prajna*-intuição é a intuição total “incompreensível” do infinito, ou seja, alguma coisa que jamais poderá ocorrer em nossa experiência cotidiana, limitada a objetos ou acontecimentos finitos. O *prajna*, portanto, em outras palavras, só pode verificar-se quando objetos finitos dos sentidos e do intelecto se identificam com o próprio infinito. Em vez de dizer que o

(21) Veja meus *Essays in Zen Buddhism*, Série 1 (Londres, Rider, 1949), p. 253 e seguintes, e p. 252.

(22) Compilados por seus discípulos, os *Ditos* de Rinzaí (*Rinzai Roku*), contêm cerca de 13 380 caracteres e são considerados uma das melhores coleções de ditos de Zen, conhecidas como *Goroku*. Diz-se que a edição de Sung, aparecida em 1120, é a segunda e se baseia numa edição muito anterior, que, todavia, se perdeu. Veja meus *Studies in Zen*, pp. 25 e seguintes.

Sobre Bankei, veja meu *Living by Zen*, pp. 11 e seguintes. Vigoroso opositor do sistema de *koan* de estudar o Zen, que prevalecia no seu tempo, e contemporâneo mais idoso de Hakuin, não chegou a conhecê-lo, pelo que sabemos.

infinito se vê em si mesmo, estaremos muito mais próximos da nossa experiência humana dizendo que um objeto considerado como finito, como pertencente ao mundo dicotômico do sujeito e do objeto, é percebido pelo *prajna* do ponto de vista do infinito. Simbolicamente, o finito vê-se então refletido no espelho do infinito. O intelecto nos informa que o objeto é finito, mas *prajna* o contradiz, declarando que ele é o infinito além do reino da relatividade. Ontologicamente, isso significa que todos os objetos ou seres finitos são possíveis mercê do infinito que jaz debaixo deles, ou que os objetos estão relativamente e, portanto, limitadamente, dispostos no campo do infinito, sem o qual não têm amarras.

Isto nos recorda a epístola de São Paulo aos Coríntios (I Coríntios, 13:12), em que ele diz: ⁽²³⁾ “Nós agora vemos Deus como por um espelho, em enigmas, mas então face a face. Agora conheço-o em parte, mas então hei de conhecê-lo, como eu mesmo sou também dele conhecido”. “Agora” se refere à seqüência relativa e finita do tempo, ao passo que “então” é eternidade, a qual, na minha terminologia, é *prajna*-intuição. Em *prajna*-intuição, ou “conhecimento”, vejo Deus como ele é em si mesmo, não “como por um espelho, em enigmas”, nem o “conheço em parte”, porque estou diante dele “face a face” — ou melhor, porque sou como ele é.

A *adarsanajnana*, revelada quando se rompe o fundo do inconsciente, isto é, da *alaya-vijnana*, outra não é senão *prajna*-intuição. A vontade fundamental, de que procedem todos os seres, não é cega nem inconsciente; dá-nos essa impressão por obra da nossa ignorância (*avidya*), que obscurece o espelho, fazendo-nos esquecer o próprio fato da sua existência. A cegueira está do nosso lado e não do lado da vontade, que é primária e fundamentalmente tanto intelectual quanto conativa. A vontade é *prajna* mais *karuna*, sabedoria mais amor. No plano relativo, limitado, finito, a verdade se nos revela fragmentariamente; isto quer dizer que tendemos a considerá-la como alguma coisa separada das nossas atividades mentais. Mas quando ela se mostra no espelho de *adarsanajnana*, é

(23) Tradução do Padre Antônio Pereira de Figueiredo (N. do T.)

“Deus tal qual é”. Nêle, *prajna* não se diferencia de *karuna*. Mencionando-se um dêles, o outro surge inevitavelmente.

Não posso deixar de acrescentar mais uma ou duas palavras. Fala-se, às vezes, numa relação pessoal em conexão com o exercício de *koan*, quando o mestre faz uma pergunta e o aluno a censura na entrevista com o mestre. Sobretudo quando êste se opõe rígida e irrevogavelmente ao enfoque intelectual daquele, o aluno, incapaz de descobrir a chave da situação, sente-se como se dependesse inteiramente da ajuda da mão do mestre para levantá-lo. Em Zen se rejeita essa espécie de relação entre mestre e aluno, por não ser conducente à experiência de iluminação por parte do aluno. Pois é o *koan* “*Mu!*”, símbolo da própria realidade suprema, e não o mestre, que surgirá do inconsciente do aluno. É o *koan* “*Mu!*” que faz que o mestre deite por terra o aluno, e êste, ao despertar, esbofeteie por seu turno o rosto do mestre. Não existe Eu nessa fase limitada e finita de um encontro assim, que semelha o encontro de dois lutadores. É importantíssimo que isto seja claramente compreendido no estudo de Zen.

V. OS CINCO DEGRAUS (GO-I)

1.

Algumas perguntas ⁽²⁴⁾ me foram feitas — perguntas oriundas de sessões anteriores dêste “curso” — e, ao exami-

(24) 1. Como se dá que se encontre, nos escritos Zen, tão pouco interesse explícito pelas condições culturais, pela organização da sociedade e pelo bem-estar do homem? Associado a essa pergunta está o emprêgo de Zen (para encontrar-se definitivamente) na causa da morte, como na arte de esgrimir.

Haverá, porventura, nessa volta ao eu algum perigo de dessensibilização ao valor de cada homem? Os mestres e discípulos de Zen participam dos problemas sociais de hoje?

2. Qual é a atitude de Zen em relação à ética? Em relação à privação política e econômica? Em relação à posição e à responsabilidade do indivíduo para com a sociedade?

ná-las, descobri que a maioria parecia não atinar com o ponto central ou essencial em torno do qual se move Zen. Isto me fez decidir hoje a dizer mais alguma coisa sobre a vida e os ensinamentos de Zen.

3. Qual é a diferença entre o *satori* e a conversão cristã? Em um de seus livros, o senhor afirma que são diferentes. Existe alguma diferença além das diferenças culturais nas maneiras de versar o assunto?

4. O misticismo cristão está cheio de imagens eróticas — existe algum vestígio disso no *satori*? Ou, acaso, nos estados que precedem o *satori*?

5. Zen possui algum critério para extremar as experiências místicas genuínas das experiências alucinatórias?

6. Que interesse tem o Zen pela história do indivíduo, pelas influências da família, da educação e das instituições sociais no progresso do alheamento do indivíduo de si mesmo? Alguns dentre nós nos temos interessado por isso em relação à prevenção do alheamento nas novas gerações, pelo aprimoramento da educação individual assim como das instituições sociais. Conhecendo o que determina a saúde deficiente, provavelmente poderemos fazer alguma coisa a esse respeito antes que sobrevenha a crise adulta.

7. Zen, porventura, se preocupa com as espécies de experiências de desenvolvimento na infância capazes de conduzir ao Esclarecimento ou Iluminação na adultidade?

8. Em Zen, o mestre parece começar a trabalhar com o aluno sem dar atenção à percepção dele tal como ele é, ou, pelo menos, não reage a isto explícita e diretamente. Entretanto, é concebível que esse homem esteja ingressando em Zen por vaidade ou pela necessidade de encontrar um novo Deus — do que talvez não tenha consciência. Ajudá-lo-ia, acaso, a descobrir o caminho o inteirar-se do fato de que a sua própria direção só vingará baldar a experiência?

O mestre de Zen comunica sua percepção da pessoa e dos obstáculos que podem encontrar-se no caminho? Ainda que não exista uma tendência nesse sentido, isto não facilitaria, porventura, o alcançamento da meta?

9. Acredita o senhor que a Psicanálise, tal e qual a compreende, ofereça aos pacientes a esperança do Esclarecimento?

10. Qual é a atitude de Zen em relação às imagens que podem surgir no processo da meditação?

11. Zen se interessa pelo problema da maturidade emocional e da auto-realização na existência social do homem, isto é, em suas "relações pessoais"?

Podemos dizer que Zen é um assunto estranho, a cujo respeito se pode escrever ou falar por um tempo indefinidamente longo, sem com isso lhe esgotar todo o conteúdo. Por outro lado, se assim o desejássemos, poderíamos demonstrá-lo erguendo um dedo, tossindo, piscando os olhos ou emitindo um som sem sentido.

Por isso já disse que, ainda que todos os oceanos da terra se transformassem em tinta, tôdas as montanhas num pincel e o mundo inteiro se mudasse em fôlhas de papel, e nos pedissem para escrever sôbre Zen, não poderíamos expressá-lo plenamente. Não admira que a minha língua curta, tão diferente da de Buda, não conseguisse fazer que as pessoas chegassem a compreendê-lo nas quatro palestras anteriores.

A seguinte apresentação tabular de cinco “degraus”, conhecidos como *go-i* no adestramento em Zen, facilitará nossa compreensão. O “*go*” de *go-i* significa “cinco” e o “*i*” quer dizer “uma situação”, “um degrau” ou “passo”. Êsses cinco são divisíveis em dois grupos: intelectual e afetivo ou conativo. Os três primeiros são intelectuais e os dois últimos são afetivos ou conativos. O do meio, o terceiro “degrau”, é o ponto de transição em que o intelectual começa a ser conativo e o conhecimento se muda em vida. Aqui a compreensão intelectual da vida de Zen torna-se dinâmica. “A palavra” encarna; a idéia abstrata se transforma em pessoa viva, que sente, quer, espera, aspira, sofre e é capaz de fazer qualquer quantidade de trabalho.

No primeiro dos dois últimos “degraus”, o homem de Zen forceja por chegar à compreensão com o máximo de suas capacidades. No último, alcança o seu destino, que é, na realidade, nenhum destino.

O *goi-i* lê-se em japonês da seguinte maneira:

1. *Sho chu hen*, “o *hen* no *sho*”.
2. *Hen chu sho*, “o *sho* no *hen*”.
3. *Sho chu rai*, “a vinda do *sho*”.
4. *Ken chu shi*, “a chegada no *ken*”.
5. *Ken chu to*, “a instalação no *ken*”.

O *sho* e o *hen* constituem uma dualidade como o *yin* e o *yang* na filosofia chinesa. *Sho* significa, literalmente, “certo”, “direito”, “justo”, “equilibrado”; e *hen* é “parcial”, “unilateral”, “desequilibrado”, “torto”. Os equivalentes em português serão mais ou menos isto:

O <i>Sho</i>	O <i>Hen</i>
O absoluto	O relativo
O infinito	O finito
O uno	O múltiplo
Deus	O mundo
Escuro (não diferenciação)	Luz (diferenciada)
Identidade	Diferença
Vazio (<i>sunyata</i>)	Forma e matéria (<i>namarupa</i>)
Sabedoria (<i>prajna</i>)	Amor (<i>karuna</i>)
<i>Ri (li)</i> “o universal”	<i>Ji (shih)</i> “o particular”

Convencionemos que “A” é *sho* e “B” é *hen*.

(1) *Sho chu hen*, “o *hen* no *sho*”, significa que o uno está no múltiplo, Deus no mundo, o infinito no finito, etc. Quando *pensamos*, o *sho* e o *hen* se encontram em oposição e não podem conciliar-se. Na realidade, porém, o *sho* não pode ser o *sho* nem o *hen* pode ser o *hen* quando um dos dois está sozinho. O que faz do múltiplo (*hen*) o múltiplo é o fato de estar nêlo o uno. Se o uno ali não estiver, não poderemos sequer falar em multiplicidade.

(2) *Hen chu sho*, “o *sho* no *hen*”, completa o (1). Se o uno está no múltiplo, o múltiplo há de estar no uno. O múltiplo é o que torna o uno possível. Deus e o mundo está em Deus. Deus e o mundo estão separados e não são idênticos no sentido de que Deus não pode existir fora do mundo e de que não é possível distinguir um do outro. Eles são um só e, contudo, cada qual retém sua individualidade: Deus é infinitamente particularizante e o mundo de particulares se encontra aninhado no seio de Deus.

(3) Chegamos agora ao terceiro degrau na vida do homem Zen. Este é o ponto mais crucial, em que a qualidade

intelectual dos dois degraus precedentes se faz conativa, e êle se torna realmente uma personalidade viva, que sente e quer. Até êsse momento era a cabeça, o intelecto, por mais difícil que seja o sentido em que isso possa ser compreendido. Agora se vê provido de tronco, com todo o seu conteúdo visceral e também com todos os membros, especialmente com as mãos, cujo número pode ser aumentado até mil (simbolizando uma infinidade) como as de Kwannon, o Bodisatva. E em sua vida interior êle se sente como o Buda infante, que fêz, assim que saiu do corpo de sua mãe, esta declaração: "O céu em cima, a terra embaixo, e só eu sou o mais glorificado".

A propósito, quanto cito esta exclamação do Buda, as pessoas que têm espírito científico poderão sorrir e dizer: "Que disparate! Como poderia uma criança recém-saída do corpo materno fazer um pronunciamento tão profundamente filosófico? Totalmente incrível!" Acho que elas têm razão. Mas precisamos lembrar-nos de que, embora sejamos seres racionais, somos, ao mesmo tempo, as mais irracionais das criaturas, que se deleitam com tôda a sorte de absurdez chamadas milagres. Não se ergueu Cristo dentre os mortos e não subiu ao céu, se bem não saibamos que espécie de céu fôsse êsse? Mesmo enquanto viva, sua mãe, a Virgem Maria, não operou idêntico prodígio? A razão nos diz uma coisa, mas há o que quer que seja além da razão em cada um de nós e prontamente aceitamos os milagres. Com efeito, nós, a espécie mais comum de humanidade, estamos também realizando milagres a cada momento da nossa vida, sem embargo das nossas divergências religiosas.

Foi Lutero quem disse: "Aqui estou, não posso fazer de outro modo". E foi Hyakujo, ao lhe ser perguntado qual era a coisa mais maravilhosa, quem respondeu: "Sento-me sôzinho no pico do Monte Daiyu". No Monte Daiyu se localizava o seu mosteiro. No original chinês não se faz referência a nada nem a ninguém que esteja sentado; é apenas "Sentado sôzinho no Monte Daiyu". Não se discrimina entre o que senta e a montanha. A solidão do homem Zen, muito embora esteja êle num mundo de multidões, é notável.

O “verdadeiro homem sem título” de Rinzai não é outro senão aquele que, neste momento, está defronte de cada um de nós, sem dúvida alguma atentando para minha voz enquanto falo ou para minha palavra enquanto escrevo. Não é este o fato mais maravilhoso que todos experimentamos? Daí o sentido do “mistério do ser” que tem o filósofo que realmente o sentiu.

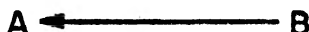
Geralmente falamos do “eu”, mas o “eu” é apenas um pronome e não a própria realidade. Muitas vezes sinto vontade de perguntar: “Que representa o “eu”? Enquanto “eu” é um pronome como “vós”, “êle” ou “ela”, que é que há por detrás dêle? Poderão os senhores pegá-lo e dizer-me, “É isto aqui?”” O psicólogo nos informa que o “eu” não existe, é um mero conceito que designa uma estrutura ou uma integração de conceitos. Mas o fato estranho é que, quando se encoleriza, o “eu” quer destruir o mundo inteiro, juntamente com a própria estrutura de que é símbolo. De onde deriva sua dinâmica um mero conceito? Que é o que faz que o “eu” se declare a única coisa real em existência? O “eu” não pode ser apenas uma alusão ou uma ilusão, precisa ser algo mais real e substancial. E é realmente real e substancial, porque está “aqui” onde o *sho* e o *hen* se unificam como identidade viva da contradição. Todo o poder que possui o “eu” provém dessa identidade. De acôrdo com Meister Eckhart, a pulga em Deus é mais real do que o anjo à sua direita. O ilusório “eu” nunca poderá ser “o mais glorificado”.

O *sho* em *sho chu rai* não se usa no mesmo sentido que em *sho chu hen* ou em *hen chu sho*. O *sho* em *sho chu rai* deve ser lido juntamente com o *chu* seguinte como *sho chu*, que significa “bem do meio de *sho* como *hen* e de *hen* como *sho*”. *Rai* é “vir” ou “sair”. Portanto, a combinação tôda, *sho chu rai* significa “aquele que vem bem do meio de *sho* e *hen* em sua identidade contraditória”.

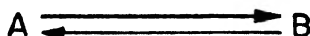
Se estabelecermos as seguintes fórmulas em que *sho* é A e *hen* é B, o primeiro degrau será



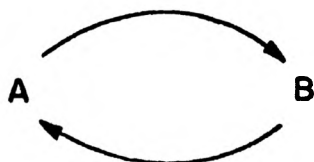
e o segundo será



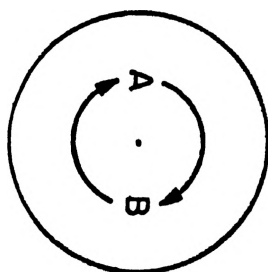
o terceiro, portanto, será



Mas como o terceiro representa o ponto em que o intelectual se converte em conativo e o lógico em personalidade, deve ser formulado da seguinte maneira:



Isto quer dizer que cada linha reta se transmuda numa curva, a indicar movimento; e devemos lembrar-nos de que, não sendo êsse movimento uma simples coisa mecânica, mas sendo vivo, criativo e inexaurível, a seta curva não basta. Talvez possamos colocar todo o símbolo num círculo, fazendo-o representar uma *dharmacakra*, a roda cósmica em sua eterna revolução, assim:



Ou adotar o símbolo chinês da sua filosofia *yin* e *yang*, como símbolo do *sho chu rai*:



Rai em *sho chu rai* é significativo. Aqui se indica movimento, juntamente com *shi* no quarto degrau, *ken chu shi*. *Rai* é “sair”, e *shi* significa “no processo de chegar ao destino”, ou “estar-se movendo na direção da meta”. A abstração lógica, Logos, sai agora da sua jaula, encarna, personaliza-se e ingressa num mundo de complexidades como “o leão de juba de ouro”.

Esse “leão de juba de ouro” é o “eu” ao mesmo tempo finito e infinito, transitório e permanente, limitado e livre, absoluto e relativo. Essa figura viva me recorda o “Cristo no Dia do Juízo” de Michelangelo, um afresco da Capela Sistina. Mas o “eu” zênico, até onde vão suas manifestações exteriores, em nada se parece com o Cristo, tão enérgico, tão autoritário, tão dominante. É manso, modesto e cheio de humildade.

Alguns filósofos e teólogos aludem ao “Silêncio” oriental em contraste com o “Verbo” ocidental, que se faz “carne”. Mas não compreendem o que o Oriente realmente quer dizer com “silêncio”, pois êste não se opõe ao “verbo”, é o próprio verbo, é o “silêncio atroador” e não aquêle que mergulha nas profundezas da não-entidade, nem aquêle que se absorve na eterna indiferença da morte. O silêncio oriental assemelha-se ao ôlho do furacão; é o centro da tormenta que ruga, sem o qual não há movimento possível. Extrair êste centro de imobilidade de tudo aquilo que o cerca é conceptualizá-lo e destruir-lhe o significado. O ôlho possibilita o furacão. Conjuntamente, ôlho e furacão constituem a totalidade. O pato que desliza suavemente sôbre a superfície do lago não deve

ser separado de suas patas, que se movimentam, apressadas, embora invisíveis, debaixo d'água. Os dualistas geralmente deixam escapar o todo em sua coerente totalidade concreta.

Aquêles que pensam dualisticamente têm a propensão unilateral de destacar o aspecto móvel ou o aspecto carnosos visível da realidade e, ignorando tudo o mais, emprestar-lhe a maior importância. Por exemplo, as danças de balé são, caracteristicamente, um produto do Ocidente. O corpo se move rítmicamente e os membros, enérgicos, entram em ação em tôdas as suas harmoniosas complexidades. Compare-se com a dança japonesa *no*. Que contraste! O balé é quase o próprio movimento, pois os pés mal tocam o solo. O movimento está no ar; a estabilidade desaparece. Na dança *no*, o palco apresenta um espetáculo muito diferente. Firme, solenemente, como se estivesse executando um rito religioso, conservando os pés sólidamente no chão e o centro de gravidade nas partes abdominais do corpo, o ator sai do *hanamichi* e surge diante dos olhares expectantes do público. Move-se como se não se movesse. É uma ilustração da doutrina Lao-tseana da ação de não-ação.

De maneira semelhante, o homem Zen nunca é intrometido, mas sempre discreto e totalmente despretensioso. Embora se proclame "o mais glorificado", nada em seu aspecto externo lhe revela a vida interior. É o motor imóvel. Neste ponto, com efeito, surge o verdadeiro "eu", não o "eu" que cada um de nós costuma afirmar, mas o "eu" que se descobre *sub specie eternitatis*, no meio do infinito. Este "eu" é o solo mais seguro que todos podemos encontrar em nós mesmos e sobre o qual todos podemos estar sem medo, sem a sensação de ansiedade, sem o momento mortificante da indecisão. Esse "eu" é quase tão insignificante quanto uma coisa que não existisse, porque totalmente destituído de presunção e porque nunca se proclama ostensivamente, para que o reconheçam e exaltem. Os dualistas deixam-no escapar; glorificam o dançarino de balé e entediam-se com o ator de *no*.

Quando discutíamos a idéia de Sullivan acêrca da ansiedade [veja a Introdução], chegamos à conclusão de que a ansiedade pode ser de duas espécies, a ansiedade neurótica e

a ansiedade existencial; e concluímos também que a última era mais básica e, além disso, quando ela se resolvia, a neurótica também se resolvia sòzinha. Tôdas as formas de ansiedade provêm do fato de sentirmos, em alguma parte da nossa consciência, que temos um conhecimento incompleto da situação e essa falta de conhecimento conduz à sensação de insegurança e, a seguir, à ansiedade com todos os seus graus de intensidade. O “eu” está sempre no centro de qualquer situação que podemos encontrar. Quando, portanto, o “eu” não é perfeitamente conhecido, nunca deixarão de atormentar-nos perguntas e pensamentos como êstes:

“A vida tem algum significado?”

“É tudo realmente “vaidade das vaidades?” Nesse caso, há alguma esperança de conseguir o que efetivamente vale a pena ser atingido?”

“Fui atirado ao remoinho de fatos brutos, todos dados, todos limitados, todos absolutamente e definidamente inalterados, etc. Estou desamparado; sou o brinquedo dos destinos. Entretanto, anseio por liberdade; quero ser senhor de mim mesmo. Não me é dado escolher; a decisão, porém, de uma forma ou de outra, é imperativa. Não sei o que fazer. Mas que sou “eu”, que realmente estou por detrás de tôdas essas perguntas desconcertantes e aflitivas?”

“Onde está o chão seguro em que posso quedar-me sem nenhuma sensação de ansiedade? Ou que é “eu”? Pelo que sei, “eu” pode ser o próprio chão seguro. Seria êsse o fato que não fui capaz de descobrir até agora? O “eu” precisa ser descoberto. Então, estarei bem!”

2.

Sho chu rai já deu a resposta a todos êsses pensamentos, mas quando chegarmos ao quarto degrau, *Ken chu shi*, saberemos mais a respeito do “eu” em sua intensa atividade, que, todavia, é não-atividade. Espero que isto se torne compreensível quando alcançarmos o quinto e último degrau, onde o homem Zen atingirá sua meta final. Lá se encontra êle inocentemente sentado, coberto de sujeira e cinzas.

(4) Feitas essas observações, passemos ao quarto degrau. Na realidade, o terceiro e o quarto se acham intimamente relacionados e um não pode ser estudado sem o outro.

Enquanto o homem Zen tiver o espírito lógico ou intelectual, terá consciência do *sho* e do *hen* e talvez queira reportar-se à sua identidade contraditória. Mas assim que entra no *Ken chu shi*, sai do ôlho do furacão e mergulha no meio da tempestade. Tanto o *sho* quanto o *hen* são atirados aos quatro ventos. O homem é agora a própria tempestade.

Ken significa “ambos” e se refere ao dualismo do prêto e do branco, da treva e da luz, do amor e do ódio, do bom e do mau — que é a realidade do mundo em que o homem Zen vive agora sua vida. Ao passo que *Sho chu rai* ainda nos recorda alguma coisa dos dois degraus anteriores, *Ken chu shi* os deixa totalmente para trás, pois é a própria vida despojada de seus paradoxos intelectuais, ou antes, inclui indiscriminada e não diferencialmente, ou melhor, totalmente, tudo o que é intelectual, afetivo ou conativo. É o mundo que se nos depara irrevogavelmente com todos os seus “fatos brutos”, como querem alguns filósofos. O homem Zen, agora, “pôs os pés” (*shi*) bem dentro dêles. Sua verdadeira vida começa aqui. Êste é o significado de *Ken chu shi*: “Êle agora chegou ao meio das dualidades (*ken*)”. Aqui, em tôda a realidade, começa a vida de amor (*karuna*) do homem Zen.

Joshu Joshin, um dos grandes mestres Zen da dinastia T'ang, teve o seu mosteiro na montanha celebrizado por uma ponte de pedra natural. Um dia, um monge visitou Joshu e disse:

— Mestre, vossa ponte de pedra é célebre em todo o império, mas, pelo que vejo, ela não é mais que uma ponte vacilante de tronco de árvore.

Ao que Joshu retrucou:

— Vês a tua ponte vacilante e não consegues ver a verdadeira ponte de pedra.

— Que é a ponte de pedra? — perguntou o monge.

E Joshu respondeu:

— Cavalos passam sôbre ela; burros passam sôbre ela.

A ponte de Joshu é semelhante às areias do Ganges, espezinhadas por tôdas as espécies de animais e incrivelmente suja-

das por êles; entretanto, as areias não fazem a menor queixa. Tôdas as pegadas deixadas por criaturas de todos os gêneros se apagam num átimo; e quanto às imundícies de cada um, são efetivamente absorvidas, deixando as areias limpas como sempre. O mesmo sucede à ponte de pedra de Joshu: não só cavalos e burros mas, hoje em dia, todos os tipos de veículos, inclusive caminhões pesados e enfiadas de carros, passam sobre ela, sempre disposta a acomodar a todos. Até quando abusam dela em nada lhe perturbam a complacência. O homem Zen do quarto degrau é como a ponte. Talvez não ofereça a face direita para ser esbofeteada depois que a esquerda já foi ferida, mas trabalha em silêncio pelo bem-estar dos seus semelhantes.

Um belo dia, uma velha perguntou a Joshu:

— Sou mulher e a vida da mulher é muito dura. Quando criança, sofre para obedecer aos pais. Quando tem idade suficiente, casa e precisa obedecer ao marido. Quando é muito velha, obedece aos filhos. Sua vida não é outra coisa senão obedecer e obedecer. Por que tem de levar uma vida assim, sem nenhum período de liberdade e independência? Por que não é como outras pessoas, que não carregam sequer o senso da responsabilidade? Eu me revolto contra a velha maneira chinesa de viver.

Disse Joshu [Seja a vossa oração]:

— Os outros podem ter tudo o que quiserem. Quanto a mim, continuo com a sorte que me foi destinada.

Poder-se-á contestar que o conselho de Joshu não é mais do que uma vida de absoluta dependência, que não se coaduna, de maneira alguma, com o espírito da vida moderna. Seu conselho é demasiado conservador, demasiado negativo, demasiado modesto; não há aí nenhum sentido de individualidade. Acaso não é típico do ensinamento budista de *khsanti*, da passividade, do nada? Não sou advogado de Joshu.

Deixemos que Joshu responda, de certo modo, a essa objeção, quando expressa sua idéia da seguinte maneira:

Alguém lhe perguntou:

— Sois uma personalidade tão santa! Onde estareis depois da vossa morte?

Joshu, o mestre de Zen, replicou:

— Irei para o inferno à frente de todos vós!

Assombrado, o perguntador insistiu:

— Como pode ser uma coisa dessas?

O mestre não hesitou:

— Se eu não fôr primeiro para o inferno, quem estará lá à vossa espera para salvar pessoas como tu?

Trata-se, com efeito, de um vigoroso pronunciamento mas, do ponto de vista Zen, esposado por Joshu, plenamente justificado. Não o move aqui nenhum motivo egoísta. Toda a sua existência é dedicada a fazer o bem aos outros. Não fôra isso, e não poderia fazer uma declaração tão direta, sem qualquer equívoco. Cristo declara: “Eu sou o Caminho”. Conclama outros para serem salvos por seu intermédio. O espírito de Joshu é também o espírito de Cristo. Em nenhum deles existe arrogância ou egoísmo. Simplesmente, inocentemente, sem reservas, ambos expressam o mesmo espírito de amor.

Alguém perguntou a Joshu:

— Buda é o esclarecido e o mestre de todos nós. É natural que êle esteja inteiramente livre de tôdas as paixões (*klesa*), não é?

Disse Joshu:

— Não, êle é quem abriga a maior de tôdas as paixões.

— Como é possível isso?

— Sua maior paixão é salvar todos os seres! — respondeu Joshu.

Um dos grandes mestres Zen do Japão descreve a vida do homem Zen, neste ponto, da seguinte forma: ⁽²⁵⁾

O bodisatva faz girar a roda da identidade de opostos ou contradições: preto e branco, escuro e claro, identidade e dife-

(25) A redação foi, em parte, modernizada.

rença, o uno e o múltiplo, finito e infinito, amor e ódio, amigo e inimigo, etc., etc. Enquanto está entre nuvens e pó, infinitamente variegados, o bodisatva trabalha com a cabeça e o rosto inteiramente cobertos de lama e cinzas. Onde reina a máxima confusão de paixões em suas fúrias indescritíveis, o bodisatva vive sua vida com tôdas as vicissitudes, como reza o provérbio japonês, “sete vêzes rolando para cima e para baixo e oito vêzes se levantando”. É como a flor do lótus em chamas, cuja côr se torna mais e mais brilhante à proporção que passa pelo batismo de fogo.

Eis a maneira pela qual Rinzai descreve o seu “homem sem título”:

É aquêle que está na casa e, contudo, não se arreda da estrada, é aquêle que está na estrada e, todavia, não se afasta da casa. É um homem comum ou um grande sábio? Ninguém poderá dizê-lo. Nem o diabo sabe localizá-lo. Nem o Buda consegue sujeitá-lo como talvez gostasse de fazê-lo. Quando tentamos mostrá-lo, já não está lá, está do outro lado da montanha.

Na *Sutra do Lótus* encontramos isto: “Enquanto existir uma única alma solitária que não tiver sido salva, voltarei a êste mundo para ajudá-la”. Na mesma sutra, diz Buda: “Um bodisatva jamais entrará no nirvana final. Permanecerá entre todos os sêres (*sarvasattva*) e trabalhará para a edificação e esclarecimento dêles. E não evitará nenhuma quantidade de sofrimento enquanto conducente ao bem-estar geral”.

Existe uma sutra Mahaiana chamada *Yuima-kyo* (*Vimalakirtisutra*), em que o principal interlocutor é um discípulo leigo de Buda e grande filósofo. Certa vez, correu a notícia de que êle estava doente. Buda queria que um dos seus discípulos fôsse procurá-lo e indagasse da sua saúde. Ninguém aceitou a incumbência, pois Yuima era um disputador tão vigoroso que nenhum dos contemporâneos conseguia levar-lhe a palma. Mas Monju (ou Manjusri) mostrou-se disposto a aceder ao pedido de Buda.

Quando Monju o inquiriu sôbre a sua moléstia, Yuima respondeu:

— Estou doente porque todos os seres estão doentes. Minha doença só será curável quando eles forem curados. São constantemente acometidos de Cobiça, Cólera e Loucura”.

Como vemos, o amor e a compaixão constituem a essência do estado de Buda e da qualidade do bodisatva. Essas “paixões” fazem-nos permanecer com todos os seres enquanto existir um deles ainda não esclarecido. Segundo um provérbio japonês, “Eles vão e vêm oito mil vezes a este mundo de paciência”, o que quer dizer que Budas e bodisatvas visitarão um sem-número de vezes o nosso mundo, tão cheio de insuportáveis sofrimentos, simplesmente porque o seu amor não conhece limites.

Grande contribuição que os chineses prestaram ao Budismo foi a sua idéia de trabalho. O primeiro esforço consciente para estabelecer o trabalho como aspecto do Budismo realizou-o, há cerca de mil anos, Hyakujo, o fundador do sistema monástico de Zen distinto de outras instituições budistas. Antes de Hyakujo, os monges budistas se dedicavam, principalmente, ao saber, à meditação e à observação dos preceitos *vinaya*. Hyakujo, porém, não se satisfazia com isso; ambicionava seguir o exemplo de Yeno, o sexto patriarca, que lavrava a terra no sul da China e ganhava a vida cortando e vendendo lenha. Quando Yeno foi autorizado a juntar-se à irmandade, destinou-se-lhe o pátio dos fundos, onde ele moía arroz, preparava gravetos e executava outras tarefas humildes.

Ao organizar um novo mosteiro exclusivamente para monges Zen, uma das regras de Hyakujo era o trabalho; todo monge, incluindo o mestre, deveria dedicar-se a algum serviço manual, vil. Mesmo depois de velho, Hyakujo se negava a deixar a lida da jardinagem. Preocupados com a sua idade, já prosecta, os discípulos lhe escondiam todas as ferramentas, para que ele não pudesse trabalhar com o mesmo afinco. Mas Hyakujo declarou:

— Se eu não trabalhar, não comerei.

Por essa razão, uma característica dos templos e mosteiros Zen, tanto no Japão, quanto na China, é estarem sempre limpos e em boa ordem, e os monges sempre prontos a executar qualquer espécie de faina manual, por mais suja e indesejável que seja.

O espírito do trabalho está, porventura, profundamente enraizado nas mentes chinesas desde há muito tempo, pois, como ficou dito no meu primeiro capítulo, o lavrador de Chuang-tze recusou-se a fazer uso de uma cegonha e não se lhe dava de realizar qualquer quantidade de serviço por simples amor ao trabalho. Isto não está de acôrdo com a idéia ocidental, ou melhor, com a idéia moderna dos aparelhinhos destinados a poupar esforços. Depois de se haverem furtado ao trabalho e conseguido assim muito tempo para os seus prazeres ou outras ocupações, as pessoas modernas passam a lamentar-se dizendo-se insatisfeitas com a vida, ou a inventar armas com as quais possam matar milhares de sêres humanos com o simples premir de um botão. E ouçam o que êles dizem: “Esta é a maneira de preparar-nos para a paz”. Não é realmente maravilhoso compreender que, quando não se destroem os males fundamentais emboscados na natureza humana e apenas à sua intelectualidade se confere liberdade para manifestar-se como lhe apraz, ela se empenha em descobrir a maneira mais fácil e mais rápida de aniquilar-se e desaparecer da face da terra? Quando o lavrador de Chuang-tze se recusou a aceitar o espírito da máquina, estaria, acaso, prevenido êstes males que sobreviriam vinte e um ou vinte e dois séculos depois? Confúcio disse: “Quando homens pequenos têm muito tempo à sua disposição inventam, fatalmente, tôda a sorte de coisas más”.

Antes de concluir esta palestra, permitam-me enumerar-lhes o que se pode denominar as virtudes cardeais do bodisatva ou homem Zen. Elas são conhecidas como as seis *paramitas*:

- i. *Dana* (caridade)
- ii. *Sila* (preceitos)
- iii. *Ksanti* (humildade)
- iv. *Virya* (energia)
- v. *Dhyana* (meditação)
- vi. *Prajna* (sabedoria)

(i) A caridade, ou dar, é entregar em proveito de todos os sêres (*sarvasattva*) e para o bem-estar dêles, tudo aquilo

que somos capazes de dar: não só bens materiais, mas também o conhecimento, tanto das coisas do mundo quanto das coisas religiosas ou espirituais (conhecimento que pertence ao Dharma, a verdade suprema). Os bodisatvas se achavam todos prontos a sacrificar a própria vida pela salvação de outros. (Nos *Contos de Jataka* se narram histórias fantásticas a respeito de bodisatvas).

A história do Budismo japonês nos oferece um exemplo notável de auto-sacrifício da parte de um mestre de Zen. Foi durante o período político conhecido como a Era dos Conflitos, no século XVI, quando o Japão se achava dividido em vários ducados, dominados pelos senhores que se digladiavam. Oda Nobunaga revelou-se o mais forte. Quando derrotou a família Takeda, um membro desta última se refugiou num mosteiro Zen. O exército de Oda exigiu-lhe a entrega, mas o abade recusou-se, dizendo:

— Ele é agora meu protegido e, como seguidor de Buda, não posso entregá-lo.

O general que dirigia o assédio ao mosteiro ameaçou queimá-lo com os seus ocupantes. Como o abade continuasse inflexível, os sitiantes atearam fogo ao mosteiro, que consistia em diversos edifícios. Com uns poucos monges que se dispuseram a acompanhá-lo, o abade subiu ao segundo andar da torre, onde todos se assentaram de pernas cruzadas. Pedindo que expressassem todo e qualquer pensamento que lhes acudisse naquela ocasião, o abade recomendou aos seus devotos que se preparassem para o último momento. Cada qual manifestou sua opinião. Chegada a sua vez, o abade recitou tranqüilamente êstes versos e, em seguida, foi queimado vivo com o resto:

Para a prática pacífica de *dhyana* (meditação)
Não é necessário buscar o retiro da montanha.
Se tiveres a mente expurgada das paixões,
As próprias chamas te serão frias e confortantes.

(ii) *Sila* é a observância dos preceitos, dados por Buda, que conduzem à vida moral. No caso dos que não têm lar, os preceitos se destinam a manter a ordem da irmandade (*san-*

gha). *Sangha* é uma sociedade-modêlo, cujo ideal consiste em levar uma existência pacífica, harmoniosa.

(iii) *Ksanti*, segundo a opinião geral, significa “paciência” mas é, na realidade, sofrer pacientemente, ou melhor, com equanimidade, atos de humilhação. Ou, como diz Confúcio: “O homem superior não alimentará rancores ainda que o seu trabalho ou o seu mérito não sejam reconhecidos por outros”. Nenhum devoto do Budismo se sentirá humilhado por não ter sido plenamente apreciado, digo mais, por ter sido injustamente ignorado. E êle se haverá com paciência em tôdas as condições desfavoráveis.

(iv) *Virya*, etimològicamente, significa “virilidade”. Será sempre devotada e enérgica no cumprimento de tudo o que estiver de acôrdo com o Dharma.

(v) *Dhyana* significa manter a tranqüilidade de espírito em qualquer circunstância, assim desfavorável como favorável, e não se sentir absolutamente perturbado ou frustrado ainda que se sucedam as situações adversas. Isto requer grande dose de adestramento.

(vi) *Prajna*. Não existe, nas línguas ocidentais, palavra que lhe corresponda, pois os povos ocidentais não têm nenhuma experiência especificamente equivalente a *prajna*. *Prajna* é a experiência por que passa o homem quando percebe, no sentido mais fundamental, a infinita totalidade das coisas, isto é, psicològicamente falando, quando o ego finito, rompendo sua crosta rija, se reporta ao infinito, que envolve tudo o que é finito e limitado e, portanto, transitório. Podemos tomar essa experiência como algo semelhante à intuição total de alguma coisa que transcende tôdas as nossas experiências particularizadas, especificadas.

3.

(5) Chegamos agora ao derradeiro degrau, *Ken chu to*. A diferença entre êste e o quarto é o emprêgo de *to* em lugar de *shi*. *Shi* e *to* significam, na realidade, a mesma ação, “chegar”, “alcançar”. Mas de acôrdo com a interpretação tradi-

cional, *shi* ainda não completou o ato de alcançar, o viajante ainda está a meio caminho da meta, ao passo que *to* significa a completação do ato. O homem Zen atinge aqui seu objetivo, pois chegou ao seu destino. Continua trabalhando tão afincadamente quanto antes; permanece neste mundo entre os seus semelhantes. Não se lhe modificam as atividades diárias; o que mudou foi sua subjetividade. Hakuin, o fundador do moderno Zen de Rinzai no Japão, diz o seguinte a êsse respeito:

Contratando aquêlo idiota-sábio
Trabalhemos juntos para encher
o poço de neve.

Afinal de contas, não há aqui muita coisa para dizer acêrca da vida do homem Zen, porque o seu comportamento manifesto pouco significa; êle está todo envolvido em sua vida interior. Externamente, pode cobrir-se de andrajos e trabalhar na qualidade de um lavrador insignificante. No Japão feudal se encontravam amiúde, entre os mendigos, homens Zen incógnitos. Houve, pelo menos, um caso dessa natureza. Quando êsse homem morreu, sua tijela de arroz, com que êle andava de um lado para outro esmolando comida, foi acidentalmente examinada e descobriu-se no fundo uma inscrição em chinês clássico que lhe expressava as idéias sôbre a vida e a compreensão de Zen. Com efeito, o próprio Bankei, o grande mestre Zen, se achou em companhia dos mendigos antes de ser descoberto e consentir em dar lições a um dos senhores feudais da época.

Não concluirei sem citar um ou dois *mondo* que caracterizam Zen, e espero que projetem alguma luz sôbre o que ficou dito acêrca da vida do homem Zen. Um dos traços mais notáveis dessa vida talvez seja a noção de amor; tal como é compreendida pelos budistas, falta-lhe o aspecto francamente erótico que observamos manifestado com tanto vigor por alguns santos cristãos, cujo amor é dirigido de maneira muito especial a Cristo, ao passo que os budistas pouco ou nada têm que ver com Buda, senão com os seus semelhantes, tanto sencientes quanto não sencientes. O seu amor se manifesta em forma de trabalho voluntário e abnegado em prol dos outros, como vimos acima.

Uma velha possuía uma casa de chá nas faldas do Monte Taisan, onde se erguia um mosteiro Zen, famoso em toda a China. Toda vez que um monge itinerante lhe perguntava qual era o caminho para Taisan, ela respondia:

— Siga sempre para a frente.

E quando o monge lhe obedecia às instruções, ela observava:

— Aí está outro que vai pelo mesmo caminho.

Os monges de Zen não sabiam como interpretar-lhe a observação.

As notícias chegaram a Joshu. E Joshu decidiu:

— Pois muito bem, vou ver que espécie de mulher é ela.

Partiu e, chegando à casa de chá, perguntou à velha senhora qual era a estrada que levava a Taisan. Ela lhe disse, naturalmente, que seguisse sempre para a frente e Joshu fez o que muitos outros monges já tinham feito. E a mulher observou:

— Um bom monge, vai exatamente pelo mesmo caminho do resto.

Quando Joshu voltou à irmandade, anunciou:

— Hoje a decifrei em todos os sentidos.

— Podemos perguntar: “Que foi que o velho mestre descobriu na mulher se o seu comportamento em nada diferiu do do restante dos monges?” Essa é a questão que cada um de nós terá de resolver à sua maneira.

Para resumir, o que Zen nos propõe que façamos é: buscar o Esclarecimento para si e ajudar os outros a alcançá-lo. Zen tem o que se pode chamar de “preces”, se bem sejam muito diferentes das orações cristãs. Geralmente se enumeram quatro, sendo que as duas últimas são como que uma amplificação das duas primeiras:

i. Por mais inumeráveis que sejam todos os seres, rezo para que todos possam ser salvos.

ii. Por mais inextinguíveis que sejam as paixões, rezo para que todas possam ser extirpadas.

iii. Por mais imensuravelmente diferenciado que seja o Dharma, rezo para que todo êle possa ser estudado.

iv. Por mais supremamente exalçado que seja o Caminho de Buda, rezo para que todo êle possa ser atingido.

Zen talvez pareça, de quando em quando, demasiado enigmático, misterioso e cheio de contradições, mas é, afinal de contas, uma disciplina e um ensinamento muito simples:

Praticar o bem,
Evitar o mal,
Purificar o próprio coração:
Esse é o Caminho de Buda.

Não será isto aplicável a tôdas as situações humanas, assim modernas como antigas, tanto ocidentais quanto orientais?

PSICANÁLISE E ZEN-BUDISMO

por Erich Fromm

Quando se relaciona o Zen-Budismo com a Psicanálise, discutem-se dois sistemas, ambos os quais versam uma teoria que diz respeito à natureza do homem e a uma prática que conduz ao bem-estar. Cada qual é uma expressão característica do pensamento oriental e ocidental, respectivamente. No *Zen-Budismo* se misturam a racionalidade e a abstração hindus com a concreção e o realismo chineses. A *Psicanálise* é tão requintadamente ocidental quanto o Zen é oriental; nasceu do humanismo e do racionalismo ocidentais e da busca romântica, no século XIX, das forças obscuras que escapam ao racionalismo. Muito mais anteriores, a sabedoria grega e a ética hebraica são os padrinhos espirituais dêsse enfoque científico-terapêutico do homem.

Mas apesar do fato de que tanto a Psicanálise quanto o Zen tratam da natureza do homem e de uma prática que conduz à sua transformação, as diferenças parecem pesar mais do que as similaridades. A Psicanálise é um método científico, essencialmente não religioso. O Zen é uma teoria e uma técnica para se chegar ao “esclarecimento” ou “iluminação”, experiência que no Ocidente seria qualificada de religiosa ou mística. A Psicanálise é uma terapêutica para a doença mental; Zen é um caminho para a salvação espiritual. Poderá uma discussão sobre a relação entre a Psicanálise e o Zen-Budismo concluir outra coisa senão que não existe entre eles relação alguma, exceto talvez a de uma diferença radical e intransponível?

Sem embargo disso, existe entre os psicanalistas um interesse indisfarçável e cada vez maior pelo Zen-Budismo.⁽¹⁾ Quais são as origens desse interesse? Qual é o seu significado? O presente trabalho tenciona precisamente dar uma resposta a essas perguntas. Não tenta oferecer uma apresentação sistemática do pensamento Zen-budista, tarefa que transcenderia meus conhecimentos e minha experiência; nem tenta proporcionar uma completa apresentação da Psicanálise, o que fugiria às suas finalidades. Não obstante — na primeira parte deste escrito — apresentarei, com alguns pormenores, os aspectos da Psicanálise de imediata relevância para a relação entre ela e o Zen-Budismo e que, ao mesmo tempo, representam conceitos básicos daquela continuação da análise freudiana que tenho às vezes denominado “psicanálise humanística”. Espero mostrar, dessa maneira, por que o estudo do Zen-Budismo tem sido de vital significação para mim e, segundo me parece, por que é significativo para todos os estudiosos da Psicanálise.

I. A CRISE ESPIRITUAL DE HOJE E O PAPEL DA PSICANÁLISE

Como primeiro enfoque do nosso tópico, devemos considerar a crise espiritual por que está passando o homem ocidental nesta época histórica decisiva, e a função da Psicanálise nessa crise.

(1) Cf. a introdução de Jung ao *Zen Buddhism* de D. T. Suzuki (Londres, Rider, 1949); o trabalho do psiquiatra francês Benoit sobre Zen-Budismo, *The Supreme Doctrine* (Nova Iorque, Pantheon Books, Londres, Routledge, 1955). A falecida Karen Horney interessou-se intensamente pelo Zen-Budismo durante os últimos anos de sua vida. A conferência realizada em Cuernavaca, no México, em que se apresentaram os trabalhos publicados neste livro, é outro sintoma do interesse dos psicanalistas pelo Zen-Budismo. Existe também considerável interesse no Japão pela relação entre a psicoterapia e o Zen-Budismo. Cf. o artigo de Koji Sato sobre “Implicações Psicoterapêuticas de Zen” em *Psychologia, An International Journal of Psychology in the Orient*, Vol. I, nº 4 (1958), e outros artigos no mesmo número.

Conquanto a maioria das pessoas que vivem no Ocidente não perceba conscientemente que está atravessando uma crise de cultura ocidental (é provável que a maioria das pessoas numa situação radicalmente crítica nunca se tenha dado conta da crise), existe um acôrdo, pelo menos entre certo número de observadores críticos, sôbre a existência e a natureza dessa crise. Uma crise que tem sido descrita como “malaise”, “ennui”, “mal du siècle”, o embotamento da vida, a automa-tização do homem, seu alheamento de si mesmo, do seu seme-lhante e da natureza. ⁽²⁾ O homem seguiu o racionalismo até um ponto em que o racionalismo se transformou em completa irracionalidade. Desde Descartes, o homem vem separando sempre mais o pensamento do afeto; só o pensamento se considera racional — o afeto, pela própria natureza, irracional; a pessoa, *eu*, foi decomposta num intelecto, que constitui o meu ser, e que deve controlar-me a *mim* como deve controlar a natureza. O domínio da natureza pelo intelecto e a produção de mais e mais coisas tornaram-se as metas supremas da vida. Nesse processo o homem se converteu numa coisa, a vida ficou subordinada à propriedade, o “*ser*” é dominado pelo “*haver*”. Ao passo que as raízes da cultura ocidental, tanto gregas quanto hebréias, consideravam a *perfeição do homem* como o escopo da vida, o homem moderno está preocupado com a *perfeição das coisas* e com o conhecimento da maneira de fazê-las. O homem ocidental se acha num estado de incapacidade esquizóide de experimentar afeto e por isso se sente ansioso, deprimido, desesperado. Ainda exalta, da boca para fora, os objetivos de felicidade, individualismo, iniciativa — mas, na realidade, não tem objetivo algum. Perguntem-lhe para que está vivendo, qual é a finalidade de todos os seus esforços — e o verão enleado. Alguns dirão talvez que vivem para a família, outros, “para divertir-se”, outros ainda, para ganhar dinheiro, mas a verdade é que ninguém sabe para que está vivendo; não tem alvo, a não ser o desejo de escapar à insegurança e à solidão.

(2) Cf. os escritos de Kierkegaard, Marx e Nietzsche e, atualmente, dos filósofos existencialistas e de Lewis Mumford, Paul Tillich, Erich Kahler, David Riesman e outros.

Não se pode negar que o número dos membros das igrejas é hoje mais elevado do que antes, que os livros sobre religião são sucessos de livraria e que é maior do que antes a quantidade de pessoas que falam em Deus. Entretanto, esse gênero de profissão religiosa encobre apenas uma atitude profundamente materialista e irreligiosa e deve ser compreendida como reação ideológica — causada pela insegurança e pelo conformismo — contra a tendência do século XIX, que Nietzsche caracterizou pelo seu famoso “Deus é morto”. Como atitude verdadeiramente religiosa não tem realidade.

O abandono das idéias teístas no século XIX — visto de certo ângulo — não foi pequena façanha. O homem deu um grande mergulho na objetividade. A terra deixou de ser o centro do universo; o homem perdeu seu papel central de criatura destinada por Deus a dominar todas as outras criaturas. Estudando as motivações ocultas do homem com nova objetividade, Freud reconheceu que a fé num Deus todo-poderoso, onisciente, tinha suas raízes no desamparo da existência humana e na tentativa do homem de enfrentar esse desamparo por meio da crença num pai e numa mãe capazes de ajudá-lo, representados por Deus no céu. Viu que só o homem pode salvar-se a si; que os ensinamentos dos grandes mestres, a ajuda amorosa dos pais, dos amigos e das pessoas amadas podem ajudá-lo — mas só podem ajudá-lo a ousar aceitar o desafio da existência e reagir a ele com toda a sua força e de todo o seu coração.

O homem renunciou à ilusão de um Deus paternal como ajudador paterno — mas renunciou também aos verdadeiros objetivos de todas as grandes religiões humanísticas: superar as limitações do eu egoísta, alcançar o amor, a objetividade e a humildade e respeitar a vida de modo que a finalidade da vida seja o próprio viver, e o homem se torne o que potencialmente é. Tais eram as metas das grandes religiões ocidentais, como eram as metas das grandes religiões orientais. O Oriente, contudo, não carregava o fardo do conceito de um pai-salvador transcendente, em que as religiões monoteísticas expressavam seus anseios. O Taoísmo e o Budismo tinham uma racionalidade e um realismo superiores aos das religiões ocidentais. Enxergavam o homem realista e objetivamente, sem ninguém para guiá-lo senão os “despertados”, e capaz de ser guiado

porque todo homem tem, dentro de si mesmo, a capacidade de despertar e ser iluminado. Esta é precisamente a razão por que o pensamento religioso oriental, o Taoísmo e o Budismo — e a sua fusão no Zen-Budismo — assume tamanha importância para o Ocidente hoje em dia. O Zen-Budismo ajuda o homem a encontrar uma resposta para o problema da sua existência, uma resposta que é, essencialmente, a mesma dada pela tradição judaico-cristã e que, no entanto, não contraria a racionalidade, o realismo e a independência, preciosas consequências do homem moderno. Paradoxalmente, o pensamento religioso oriental se revela mais congenial ao pensamento racional ocidental do que o próprio pensamento religioso ocidental.

II. VALORES E METAS NOS CONCEITOS PSICANALÍTICOS DE FREUD

A *Psicanálise* é uma expressão característica da crise espiritual do homem ocidental e uma tentativa para encontrar uma solução. Isso está explícito nos mais recentes desenvolvimentos da Psicanálise, na análise “humanista” ou “existencialista”. Mas antes de discutir meu próprio conceito “humanista”, quero mostrar que, ao contrário do que muita gente supõe, o próprio sistema de Freud, transcendendo o conceito de “doença” e “tratamento”, preocupava-se com a “salvação” do homem, e não somente com a terapêutica aplicável a pacientes mentalmente enfermos. Visto superficialmente, Freud foi o criador de uma nova terapia da doença mental, e a isto votou ele seu principal interesse e todos os esforços de sua vida. Se olharmos, porém, mais de perto, verificaremos que, por detrás de uma terapêutica médica para a neurose havia um interesse totalmente diverso, raras vezes expresso por Freud e, provavelmente, de que ele mesmo raras vezes tinha consciência. Esse conceito oculto ou apenas implícito não dizia respeito, essencialmente, ao tratamento da doença mental, senão a alguma coisa que ultrapassava o conceito de doença e tratamento. Que era essa alguma coisa? Qual era a natureza do “movimento psicanalítico” por ele fundado? Em que consistia a visão de Freud do futuro do homem? Qual era o dogma em que se escorava o seu movimento?

Freud respondeu a essa pergunta talvez mais claramente na sua sentença: "Onde havia Id — haverá Ego". Visava êle ao domínio das paixões irracionais e inconscientes pela razão; à liberação do homem do poder do inconsciente, dentro das possibilidades do homem. O homem precisava dar-se conta das forças inconscientes que havia dentro dêle, a fim de as dominar e controlar. Freud colimava o conhecimento ótimo da verdade, que é o conhecimento da realidade; para êle, êsse conhecimento é o único fanal do homem nesta terra. Tais eram também as metas tradicionais do racionalismo, da filosofia do Iluminismo e da ética puritana. Mas, ao passo que a Religião e a Filosofia tinham adotado êsses objetivos de autocontrôle de uma forma que se poderia denominar *utópica*, Freud foi — ou supunha sê-lo — o primeiro a dar-lhes uma base *científica* (através da exploração do inconsciente) mostrando, assim, o caminho da sua realização. Ao mesmo tempo que Freud representa a culminação do racionalismo ocidental, revelou-se-lhe o gênio ao superar os falsos aspectos racionalistas e superficialmente otimistas do racionalismo e ao criar, ao mesmo passo, uma síntese com o romantismo, cujo próprio movimento, durante o século XIX, se opôs ao racionalismo por seu interesse e reverência pelo lado irracional e afetivo do homem. ⁽³⁾

No que respeita ao tratamento do indivíduo, Freud também se preocupava, mais do que geralmente se supõe, com uma finalidade filosófica e ética. Nas Conferências Introdutórias, refere-se êle às tentativas feitas por certas práticas místicas a fim de produzir uma transformação básica no interior da personalidade. "Precisamos admitir", continua, "que os esforços terapêuticos da Psicanálise escolheram um ponto de enfoque semelhante. Sua intenção é reforçar o Ego, torná-lo mais independente do Superego, ampliar-lhe o campo de observação, de modo que possa senhorear novas partes do Id. Onde havia Id haverá Ego. É uma obra de cultura, como a recuperação do Zuiderzê". Prosseguindo no mesmo sentido, afirma

(3) Sobre detalhes do caráter quase religioso do movimento psicanalítico criado por Freud, cf. o meu *Sigmund Freud's Mission*, World Perspective Series, org. E. N. Anshen (Nova Iorque, Harper, Londres, Allen & Unwin, 1959).

que a terapêutica psicanalítica consiste “na liberação do ser humano de seus sintomas neuróticos, inibições e anormalidades de caráter”.⁽⁴⁾ Vê também o papel do analista a uma luz que transcende a do médico que “cura” o paciente. “O analista”, diz êle, “precisa estar numa posição em certo sentido superior, se quiser servir de *modelo* para o paciente em certas situações analíticas e, em outras, agir como seu *mestre*”.⁽⁵⁾ “Finalmente”, escreve Freud, “precisamos não esquecer que a relação entre o analista e o paciente se baseia no *amor à verdade*, isto é, no reconhecimento da realidade, e que ela exclui qualquer espécie de *impostura e engano*”.⁽⁶⁾

Outros fatores no conceito da Psicanálise de Freud ultrapassam a noção convencional de moléstia e tratamento. Os que estão familiarizados com o pensamento oriental, sobretudo com o Zen-Budismo, notarão que os fatores que vou citar têm relação com conceitos e pensamentos do espírito oriental. O princípio a que primeiro se fará referência aqui é o conceito de Freud segundo o qual o *conhecimento conduz à transformação*, que a teoria e a prática não devem estar separadas, que no próprio ato de nos *conhecermos*, nós nos *transformamos*. Não será necessário sublinhar a diferença existente entre essa idéia e os conceitos da psicologia científica no tempo de Freud ou em nosso tempo, em que o conhecimento em si mesmo permanece teórico e não tem qualquer função transformadora do conhecedor.

Em outro aspecto ainda o método de Freud apresenta estreita conexão com o pensamento oriental e especialmente com o Zen-Budismo. Freud não partilhava do alto aprêço que se dá ao nosso sistema de pensamento consciente, tão característico do homem ocidental moderno. Ao contrário, acreditava que o nosso pensamento consciente era apenas uma pequena parte do conjunto do processo psíquico que se verifica em nós e, na verdade, uma parte insignificante em confronto com o tremendo poder daquelas fontes que, dentro de nós mesmos,

(4) “Analysis Terminable and Unterminalable”, *Collected Papers*, Hogarth Press, V. 316. (O grifo é meu — E.F.)

(5) *Ibid.*, p. 351. (O grifo é meu — E.F.)

(6) *Ibid.*, p. 352. (O grifo é meu — E.F.)

são obscuras e irracionais e, ao mesmo tempo, inconscientes. No seu desejo de chegar à visão da verdadeira natureza da pessoa, Freud queria romper através do sistema de pensamento consciente por meio do seu método da *associação livre*. A associação livre contornaria o pensamento lógico, consciente, convencional. Conduziria a uma nova fonte da nossa personalidade, a saber, o inconsciente. Seja qual fôr a crítica que se pode fazer ao *conteúdo* do inconsciente de Freud, o fato é que, destacando a associação livre em oposição ao pensamento lógico, êle ultrapassava, num ponto essencial, o modo racionalista convencional de pensar do mundo ocidental, e se movia numa direção que se desenvolvera muito mais e muito mais radicalmente no pensamento do Oriente.

Em outro ponto ainda Freud difere radicalmente da atitude ocidental contemporânea. Refiro-me ao fato de que êle estava disposto a analisar uma pessoa durante um, dois, três, quatro, cinco ou até mais anos. Esse procedimento, com efeito, foi a razão de muitíssimas críticas desferidas contra Freud. Não será preciso dizer que se deve tentar fazer a análise tão eficiente quanto possível, mas quero frisar que Freud teve a coragem de afirmar que se poderia significativamente passar anos com uma pessoa, apenas para ajudá-la a se compreender. Do ponto de vista da utilidade, do ponto de vista dos lucros e perdas, isso não tem muito sentido. Dir-se-á que, considerando-se o *efeito social* da mudança numa pessoa, não vale a pena gastar tanto tempo numa análise tão prolongada. O método de Freud só terá sentido se ultrapassarmos o conceito moderno de "valor", da relação apropriada entre os meios e os fins, do balancete, por assim dizer; se admitirmos que um ser humano não é comensurável com *coisa* alguma, que sua emancipação, seu bem-estar, seu esclarecimento, ou seja qual fôr o termo que se use, é assunto de "supremo interesse" em si mesmo, não poderemos relacionar em termos quantitativos nenhuma soma de tempo e dinheiro com essa finalidade. O haver tido a visão e a coragem de inventar um método que implicava êsse extenso interesse por uma pessoa traduzia uma atitude que sobrepunha o pensamento ocidental convencional num aspecto importante.

Os reparos anteriores não pretendem dar a entender que Freud estivesse, conscientemente, próximo do pensamento

oriental ou, especificamente, do pensamento do Zen-Budismo. Muitos elementos que mencionei se achavam mais implícitos do que explícitos, mais inconscientes do que conscientes, no próprio espírito de Freud. Filho da civilização ocidental e particularmente do pensamento dos séculos XVIII e XIX, Freud não poderia estar próximo do pensamento do Zen-Budismo, ainda que estivesse familiarizado com êle. A imagem freudiana do homem, em seus traços essenciais, era a imagem que dêle haviam formado os economistas e filósofos dos séculos XVIII e XIX. Viam-no essencialmente competitivo, isolado e só ligado a outros pela precisão de trocar a satisfação de necessidades econômicas e instintuais. Para Freud, o homem é uma máquina, movida pela libido e regulada pelo princípio de refrear ao máximo a excitação da libido. A seu ver, o homem, fundamentalmente egoísta, só se ligava a outros pela necessidade mútua de satisfazer desejos instintuais. O prazer, para Freud, consistia no alívio da tensão e não na experiência da alegria. Enxergava-se o homem dividido entre seu intelecto e seus afetos; o homem não era o homem, mas o eu-intelecto dos filósofos do Iluminismo. O amor fraternal era uma exigência desarrazoada, contrária à realidade; a experiência mística, uma regressão ao narcisismo infantil.

O que tentei demonstrar é que, apesar dessas óbvias contradições com o Zen-Budismo, havia, não obstante, no sistema de Freud, elementos que iam além dos conceitos convencionais de moléstia e tratamento e dos conceitos racionalistas tradicionais de consciência, elementos que conduziram a um novo desenvolvimento da Psicanálise, mais direta e positivamente afim do pensamento zen-budista.

Entretanto, antes de discutir a conexão entre essa psicanálise "humanística" e o Zen-Budismo, desejo assinalar uma mudança, indispensável à compreensão do novo desenvolvimento da Psicanálise: a mudança da espécie de pacientes que se oferecem à análise e os problemas que êles apresentam.

No princípio dêste século, as pessoas que procuravam o psiquiatra eram principalmente pessoas que padeciam de *sintomas*. Tinham um braço paralisado, um sintoma obsessivo como o impulso de lavar-se, ou sofriam de pensamentos obsessivos, de que não conseguiam libertar-se. Em outras palavras, estavam doentes no sentido em que a palavra "doença" é em-

pregada em Medicina; alguma coisa as impedia de funcionar socialmente como funciona a pessoa chamada normal. Se era isso que as atormentava, seu conceito de cura correspondia ao seu conceito de doença. Queriam livrar-se dos sintomas e, para isso, “estar bem” era — não estar doente. Queriam estar tão bem quanto a pessoa comum ou, como também poderíamos dizê-lo, queriam não ser mais infelizes nem mais perturbados do que o é a pessoa comum em nossa sociedade.

Essas pessoas ainda procuram o psicanalista em busca de ajuda e, para elas, a Psicanálise continua a ser uma terapêutica que visa à eliminação dos seus sintomas e a permitir-lhes que funcionem socialmente. Mas embora formassem outrora a maioria da clientela do psicanalista, hoje constituem a minoria — talvez não porque o seu número absoluto seja menor do que era, mas porque o seu número é relativamente menor em comparação com os muitos “pacientes” novos, que funcionam socialmente, que não estão doentes no sentido convencional, mas que padecem da “maladie du siècle”, do mal-estar, do embotamento interior que há pouco discuti. Esses novos “pacientes” se apresentam ao psicanalista sem saber do que realmente estão sofrendo. Queixam-se de estar deprimidos, de ter insônia, de ser infelizes no casamento, de não encontrar prazer no trabalho, e uma série de distúrbios semelhantes. Geralmente acreditam que o seu problema se resume neste ou naquele sintoma particular e que, se pudessem livrar-se dessa determinada dificuldade, estariam bem. Tais pacientes, todavia, geralmente não vêem que o seu problema não é a depressão, nem a insônia, nem o casamento, nem o emprego. Essas diversas queixas são apenas as formas por que a nossa cultura lhes permite que expressem alguma coisa muito mais profunda, comum às várias pessoas que acreditam conscientemente estar sofrendo dêste ou daquele sintoma. O sofrimento comum é o alheamento de si mesmo, do seu semelhante e da natureza; a percepção de que a vida se escoia como a areia por entre os dedos da mão e que a gente um dia morrerá sem ter vivido; que vive no meio da abundância e, contudo, não conhece a alegria.

Qual é a ajuda que a Psicanálise pode oferecer aos que sofrem da “maladie du siècle”? Essa ajuda é — e precisa ser — diferente da “cura”, que consiste na remoção de sintomas,

oferecida aos que não podem funcionar socialmente. Para os que sofrem de alheamento, a cura não consiste na *ausência da moléstia*, porém na *presença do bem-estar*.

Entretanto, se quisermos definir o bem-estar, toparemos com dificuldades consideráveis. Se permanecermos dentro do sistema freudiano, o bem-estar terá de ser definido em termos da teoria da libido, como a capacidade de pleno funcionamento genital ou, visto de um ângulo diferente, como a percepção da oculta situação edípica, definições que, na minha opinião, apenas tangenciam o verdadeiro problema da existência humana e o conseguimento do bem-estar pelo homem total. Qualquer tentativa para dar uma resposta especulativa ao problema do bem-estar terá de transcender a teoria freudiana e levar a uma discussão, embora incompleta, do conceito básico da existência humana, sobre o qual se ergue a psicanálise humanística. Só dessa maneira poderemos estabelecer as bases para um cotejo entre a Psicanálise e o pensamento zen-budista.

III. A NATUREZA DO BEM-ESTAR — A EVOLUÇÃO PSÍQUICA DO HOMEM

O primeiro enfoque de uma definição do bem-estar pode ser enunciado assim: *bem-estar é estar de acôrdo com a natureza do homem*. Se formos além dêsse enunciado formal, surgirá a pergunta: Que é estar (ser), de acôrdo com as condições da existência humana? Que condições são essas?

A existência humana faz uma pergunta. O homem é atirado a êste mundo sem a sua volição, e dêle tirado novamente sem a sua volição. Em contraste com o animal, que, em seus instintos, tem um mecanismo “embutido” de adaptação ao meio, vivendo completamente dentro da natureza, o homem carece dêsse mecanismo instintivo. *Cumpre-lhe viver* sua vida, *êle não é vivido por ela*. Está na natureza e, no entanto, transcende a natureza; tem consciência de si mesmo, e essa consciência de si como entidade separada fá-lo sentir-se intoleravelmente só, perdido, impotente. O próprio fato de ter nascido coloca um problema. No momento do nascimento, a vida faz uma pergunta ao homem, e essa pergunta êle pre-

cisa responder. Precisa responder a ela a todo instante; e não é sua mente, não é seu corço, é *êle*, a pessoa que pensa e sonha, que dorme, come, chora e ri — o *homem todo* — quem precisa responder a ela. Qual é a pergunta formulada pela vida? A pergunta é: Como poderemos superar o sofrimento, o aprisionamento, a vergonha que cria a experiência do isolamento; como poderemos encontrar a união conosco, com o nosso semelhante, com a natureza? O homem precisa responder a essa pergunta de algum modo; e até na loucura dá uma resposta quando golpeia violentamente a realidade fora de si mesmo, quando vive completamente dentro da própria casca e, assim, supera o medo do isolamento.

A pergunta é sempre a mesma. Existem, porém, *diversas respostas* ou, basicamente, existem apenas duas respostas. Uma delas é sobrepujar o isolamento e encontrar a unidade através da *regressão* ao estado de unidade que existia antes do despertar da percepção, isto é, antes do nascimento do homem. A outra resposta é *nascer plenamente*, desenvolver a própria percepção, a própria razão, a própria capacidade de amar, a tal ponto que o homem ultrapassa o próprio envolvimento ego-cêntrico e chega a uma nova harmonia, a uma nova unidade com o mundo.

Quando falamos em nascimento geralmente nos referimos ao ato fisiológico, que se verifica para a criança humana cêrca de nove meses após a concepção. Mas a significação dêsse nascimento é encarecida de muitas maneiras. Em aspectos importantes, a vida da criança uma semana depois do nascimento é mais semelhante à existência intra-uterina do que à existência de um homem ou de uma mulher adultos. Existe, contudo, um aspecto sem par do nascimento: o cordão umbilical é cortado e a criança dá início à sua primeira atividade: respirar. Qualquer rompimento de laços primários, a partir de então, só será possível na medida em que êsse rompimento fôr acompanhado de atividade genuína.

O nascimento não é um ato; é um processo. A meta da vida é nascer plenamente, embora sua tragédia consista em que a maioria dos homens morre antes de haver nascido assim. Viver é nascer a cada minuto. A morte ocorre quando cessa o nascimento; psicológicamente, porém, a maioria dentre nós

cessa de nascer num determinado ponto. Alguns são totalmente natimortos; continuam a viver fisiologicamente, mas mentalmente anseiam regressar ao ventre, à terra, à treva, à morte; são loucos, ou quase. Muitos outros seguem mais adiante no caminho da vida. Entretanto, por assim dizer, não conseguem cortar de todo o cordão umbilical; continuam simbioticamente apegados à mãe, ao pai, à família, à raça, ao Estado, ao *status*, ao dinheiro, aos deuses, etc.; jamais surgem completos, como eles mesmos e, assim, jamais nascem plenamente. ⁽⁸⁾

(8) A evolução do homem a partir da fixação na mãe e no pai, até o ponto da plena independência e esclarecimento foi belamente descrita por Meister Eckhart em "The Book of Benedictus": "Na primeira fase o homem interior ou nôvo, diz Santo Agostinho, segue as pegadas da gente boa e piedosa. Ainda é uma criancinha no colo de sua mãe.

"Na segunda fase já não segue cegamente o exemplo nem mesmo da boa gente. Sai ardorosamente em busca de uma instrução sólida, de conselhos piedosos, da sabedoria divina. Volta as costas para o homem e o rosto para Deus: deixando o colo de sua mãe, sorri para seu pai celeste.

"Na terceira fase, mais e mais se separa de sua mãe, afasta-se cada vez mais do colo dela. Foge do desvêlo e lança de si o medo. Embora pudesse, com impunidade, tratar toda a gente áspera e injustamente, não encontraria satisfação nisso, pois em seu amor a Deus está muito comprometido com ele, muito ocupado com ele em fazer o bem: Deus o estabeleceu tão firmemente na alegria, na santidade e no amor, que tudo o que é diferente de Deus e alheio a Deus lhe parece indigno e repugnante.

"Na quarta fase, cresce cada vez mais e se enraíza no amor, em Deus. Está sempre disposto a aceitar qualquer luta, qualquer provação, qualquer adversidade ou sofrimento, de boa mente, alegremente, jubilosamente.

"Na quinta fase, está em paz, gozando da plenitude da suprema e inefável sabedoria.

"Na sexta fase, está deformado e transformado pela natureza eterna de Deus. Chegou à plena perfeição e, esquecido das coisas não permanentes e da vida temporal, é arrastado, transportado, para a imagem de Deus e transforma-se em filho de Deus. Não existe outra fase nem existe fase mais elevada. É o repouso eterno e a eterna bem-aventurança. O fim do homem interior e nôvo é a vida eterna". Meister Eckhart, traduzido para o inglês por C. de B. Evans (Londres, John M. Watkins, 1952), II, 80-81.

A tentativa regressiva de responder ao problema da existência pode assumir diferentes formas; o que é comum a todas elas é que todas necessariamente malogram e levam ao sofrimento. Depois que o homem é arrancado à pré-humana, paradisíaca, unidade com a natureza, nunca mais poderá voltar ao ponto de partida; dois anjos de espadas ígneas lhe impedem o regresso. Só na morte ou na loucura será possível realizar-se a volta — nunca na vida e na sanidade mental.

O homem lidará por encontrar essa unidade regressiva em vários níveis, que são, ao mesmo tempo, vários níveis de patologia e irracionalidade. Talvez o senhoreie a paixão de regressar ao ventre, à terra-mãe, à morte. Quando o anseio, devastador, não conhece freio, o resultado é o suicídio ou a loucura. Uma forma menos perigosa e patológica da busca regressiva da unidade é o desejo de permanecer ligado ao seio materno, à mão materna, ou ao domínio paterno. As diferenças entre os vários anseios assinalam as diferenças entre as várias espécies de personalidades. Aquêles que permanece prêsos ao seio da mãe é o bebê eternamente dependente, que experimenta um sentimento de euforia ao ser amado, cuidado, protegido e admirado e se sente prêsos de insuportável ansiedade quando ameaçado de separação da mãe extremosíssima. Aquêles que permanece ligado ao domínio do pai poderá desenvolver muita iniciativa e atividade, mas sempre com a condição de estar presente uma autoridade que dê ordens, que louve e castigue. Outra forma de orientação regressiva está na capacidade de destruição, no anseio de superar o isolamento pela paixão de destruir tudo e todos. Pode-se buscá-la pelo desejo de devorar e incorporar tudo e todos, isto é, experimentando o mundo e quanto há nêles como alimento, ou pela completa destruição de tudo, exceto uma coisa — a própria pessoa. Outra forma ainda de tentar mitigar as dores do isolamento consiste em desenvolver o próprio Ego como uma “coisa” separada, fortificada, indestrutível. A pessoa se sente, então, como se fôsse propriedade sua, como se o poder, o prestígio e o intelecto fôssem seus.

A emergência do indivíduo da unidade regressiva é acompanhada pela gradativa superação do narcisismo. Para a criança logo após o nascimento não existe sequer a consciência da

realidade fora de si mesma no sentido da percepção sensorial; ela, o mamilo materno e o seio materno são ainda uma coisa só; exaspera-se *antes* de se registrar qualquer diferenciação entre o sujeito e o objeto. Volvido algum tempo, desenvolve-se em toda criança a capacidade de extremar o sujeito do objeto — mas apenas no sentido óbvio da percepção da diferença entre o eu e o não-eu. No sentido *afetivo*, porém, faz-se mister o desenvolvimento da plena maturidade para sobrepujar a atitude narcisista da onisciência e da onipotência, no caso de ser essa fase alcançada algum dia. Observamos claramente a atitude narcisista no comportamento das crianças e das pessoas neuróticas, com a diferença que, nas primeiras, ela é geralmente consciente e, nas últimas, inconsciente. A criança não aceita a realidade tal qual é, senão como ela quer que seja. Vive em função dos seus desejos e só vê na realidade o que deseja ver. Quando não se lhe satisfaz a vontade, enfurece-se, e a função da fúria é forçar o mundo (através do pai e da mãe) a corresponder à sua vontade. No desenvolvimento normal da criança, essa atitude se converte lentamente na atitude amadurecida de se dar conta da realidade e aceitá-la, aceitando-lhe as leis e, portanto, a necessidade. Na pessoa neurótica descobrimos invariavelmente que ela não chegou a êsse ponto e não abriu mão da interpretação narcisista da realidade. Insiste em que a realidade precisa conformar-se com suas idéias, e quando reconhece que isso não acontece reage querendo forçar a realidade a corresponder aos seus desejos (isto é, a fazer o impossível) ou sentindo-se impotente por não poder realizar o impossível. A noção de liberdade que tem essa pessoa, esteja ela ou não ciente disso, é uma noção de onipotência narcisista, ao passo que, em sua noção de liberdade, a pessoa plenamente desenvolvida reconhece a realidade e suas leis e procede segundo as leis da necessidade, relacionando-se com o mundo de maneira produtiva, agarrando-o com os seus próprios poderes de pensamento e afeto.

Essas metas diferentes e os meios de atingi-las não são, essencialmente, sistemas diferentes de *pensamento*. São *maneiras de ser* diferentes, diferentes respostas do homem total à pergunta que lhe faz a vida. As mesmas respostas que têm sido apresentadas nos vários sistemas religiosos que constituem a história da Religião. Do canibalismo primitivo ao Zen-Bu-

dismo, a raça humana tem dado apenas umas poucas respostas à pergunta da existência, e todo homem, em sua vida, dá uma delas, se bem que, de ordinário, não se advirta da resposta que dá. Em nossa cultura ocidental quase tôda a gente *julga* que dá a resposta das religiões cristã ou judaica, ou a resposta de um ateísmo esclarecido, mas, se pudéssemos tirar uma radiografia mental de cada um, encontraríamos inúmeros adeptos do canibalismo, inúmeros seguidores do culto totêmico, inúmeros adoradores de ídolos de espécies diferentes, e uns poucos cristãos, judeus, budistas e taoístas. A Religião é a resposta formalizada e minuciosa à existência do homem, e como pode ser partilhada em consciência e pelo ritual com outros, até a religião mais atrasada gera um sentimento de racionalidade e segurança pela própria comunhão com outros. Quando não é partilhada, quando os desejos regressivos contrastam com a consciência e com as pretensões da cultura existente, a “religião” secreta, individual, é uma neurose.

Para podermos conhecer o paciente individual — ou qualquer ser humano — precisamos saber qual é a *sua* resposta à pergunta da existência, ou, em outras palavras, qual é a sua religião secreta, individual, a que êle consagra todos os seus esforços e paixões. Em sua maior parte, os chamados “problemas psicológicos” são apenas conseqüências secundárias dessa resposta “básica” e, portanto, é quase inútil tentar “curá-los” antes que essa resposta básica — isto é, a religião secreta, particular — tenha sido compreendida.

Voltando agora à questão do bem-estar, como vamos defini-lo à luz de tudo o que se disse até aqui?

Bem-estar é o estado de quem chegou ao pleno desenvolvimento da razão: razão no sentido não de um julgamento meramente intelectual, mas de apreender a verdade pelo método de “deixar que as coisas sejam” (para empregarmos a expressão de Heidegger) como são. O bem-estar só é possível na medida em que a pessoa superou o próprio narcisismo; na medida em que a pessoa é aberta, receptiva, sensível, desperta, vazia (no sentido de Zen). Bem-estar significa estar plena e afetivamente relacionado com o homem e com a natureza, superar o isolamento e o alheamento, chegar à experiência da unidade com tudo o que existe — e, ao mesmo tempo, sentir-

-me a *mim* como a entidade separada que *eu* sou, como o indivíduo. Bem-estar significa ter nascido plenamente, tornar-se o que se é potencialmente; significa ter total capacidade de alegria e de tristeza ou, para dizê-lo com outras palavras ainda, despertar do meio-sono em que vive o homem comum e estar inteiramente acordado. Se é tudo isso, significa também ser criativo; isto é, reagir e responder a mim mesmo, a outros, a quanto existe — reagir e responder como o homem real, total, que sou à realidade de todos e de tudo como são. Nesse ato da resposta verdadeira reside a área da criatividade, da visão do mundo como *êle é* e da sua experimentação como o *meu* mundo, o mundo criado e transformado pela minha apreensão criativa, de modo que *êle* deixa de ser um mundo estranho, “lá longe”, e torna-se o *meu* mundo. Bem-estar, finalmente, significa abandonar o próprio Ego, renunciar à cobiça, deixar de procurar a preservação e o engrandecimento do Ego, ser e experimentar-se a si mesmo no ato de ser, e não de ter, de guardar, de cobiçar e de usar.

Procurei, nas observações precedentes, assinalar o desenvolvimento paralelo do indivíduo e da história da Religião. E visto que êste ensaio versa a relação entre a Psicanálise e o Zen-Budismo, parece-me necessário estender-me um pouco mais, pelo menos, acêrca de certos aspectos psicológicos do desenvolvimento religioso.

Eu disse que a sua simples existência formula ao homem uma pergunta, e que essa pergunta é suscitada pela contradição existente dentro dêle mesmo — o fato de estar na natureza e, ao mesmo tempo, transcendê-la por ter uma consciência vital de si próprio. Todo homem que atenta para a pergunta que lhe é feita e faz da resposta que lhe dá uma questão de “supremo interesse”, respondendo a ela como um homem total e não apenas por pensamentos, é um homem “religioso”. Por outro lado, todo homem — e tôda cultura — que faz ouvidos de mercador à pergunta existencial é irreligioso. Não se pode citar melhor exemplo de homens surdos à pergunta formulada pela existência do que nós mesmos, que vivemos no século XX. Tentamos fugir à pergunta preocupando-nos com a propriedade, o prestígio, o poder, a produção, o entretenimento e, finalmente, tentando esquecer que nós — que eu — existimos. Por mais freqüentemente que *pense* em Deus ou vá à

igreja, por mais que acredite nas idéias religiosas, se êle, o homem total, se mostrar surdo à pergunta da existência, se não tiver uma resposta para ela, estará marcando passo, viverá e morrerá como uma dentre os milhões de coisas que produz. *Pensa* em Deus, em vez de tentar *ser* Deus.

Mas é uma ilusão imaginar que as religiões têm, necessariamente, alguma coisa em comum além da preocupação de dar *uma* resposta à pergunta da existência. Pelo que diz respeito ao *conteúdo* da religião, não há absolutamente nenhuma unidade; ao contrário, existem duas respostas fundamentalmente opostas, de que já fizemos menção em relação ao indivíduo: uma delas é regressar à existência pré-humana, pré-consciente, abolir a razão, tornar-se um animal e, assim, voltar à união com a natureza. As formas pelas quais se expressa êsse desejo são múltiplas. Num dos pólos estão fenômenos como os que encontramos nas sociedades secretas germânicas dos "bersekens" (literalmente: "camisas de urso"), que se identificavam com um urso, e nas quais o jovem, durante a iniciação, precisava "transmudar sua humanidade por um acesso de fúria agressiva e aterradora, que o igualava à fera colérica e predadora".⁽⁹⁾ (Que essa tendência de regressar à unidade pré-humana com a natureza não se restringe de maneira alguma às sociedades primitivas torna-se evidente quando estabelecemos conexão entre os "camisas de urso" e os "camisas pardas" de Hitler. Se bem amplo setor dos adeptos do Partido Nacional Socialista se compusesse de *junkers*, generais, homens de negócios, burocratas e políticos seculares, oportunistas, desapiedados, ávidos de poder, o núcleo, representado pelo triunvirato de Hitler, Himmler e Goebbels, não diferia essencialmente dos primitivos "camisas de urso", movidos por uma fúria "sagrada", que visavam à destruição como a suprema realização de sua visão religiosa. Êsses "camisas de urso" do século XX, que reviveram a lenda do "assassinio ritual" em relação aos judeus, na realidade, ao fazê-lo, projetavam um dos seus desejos mais profundos: o assassinio ritual. Praticaram-no primeiro contra os judeus, depois contra as populações

(9) Mircea Eliade, *Birth and Rebirth* (Nova Iorque, Harper, 1958), p. 84.

estrangeiras, a seguir contra o próprio povo alemão e, finalmente, assassinaram suas espôsas e filhos e mataram-se no rito final da completa destruição). Existem muitas outras formas religiosas menos arcaicas de ansiar pela unidade pré-humana com a natureza. Encontram-se em cultos em que a tribo se identifica com um animal totêmico, em sistemas religiosos consagrados à adoração de árvores, lagos, cavernas, etc., em cultos orgíacos que têm por finalidade a eliminação da percepção, da razão e da consciência. Em tôdas essas religiões, o sagrado é o que diz respeito à visão da transmutação do homem numa parte pré-humana da natureza; o "homem sagrado" (por exemplo, o xamã) é aquele que foi mais adiante no atingimento dessa meta.

O outro pólo da Religião é representado por tôdas as religiões que procuram a resposta à pergunta da existência humana emergindo plenamente da existência pré-humana, pelo desenvolvimento da potencialidade especificamente humana da razão e do amor e pelo encontro de uma nova harmonia entre o homem e a natureza — e entre o homem e o homem. Muito embora se possam observar tais tentativas em indivíduos de sociedades relativamente primitivas, a grande linha divisória parece residir, aproximadamente, no período que vai do ano 2000 A.C. ao princípio da nossa era. O Taoísmo e o Budismo no Extremo-Oriente, as revoluções religiosas de Ikhnaton no Egito, a religião de Zoroastro na Pérsia, a religião de Moisés na Palestina, a religião de Quetzalcoatl no México,⁽¹⁰⁾ representam a volta completa dada pela humanidade.

Em tôdas essas religiões se busca a unidade — não a unidade regressiva, que se encontra retrocedendo à harmonia pré-individual, pré-consciente, do paraíso, mas a unidade em outro nível: a unidade a que só se pode chegar depois que o homem experimentou o isolamento, depois que passou pela fase do alheamento de si próprio e do mundo, e nasceu completamente. Essa nova unidade tem por premissa o pleno desenvolvimento da razão humana, que conduz a uma fase em que a razão já não separa o homem da sua apreensão imediata

(10) Cf. *Burning Waters* de Laurette Séjournée (Londres, Thames & Hudson, 1957).

e intuitiva da realidade. Há muitos símbolos para a nova meta que fulgura à frente, e não no passado: Tao, Nirvana, Iluminação, o Bem, Deus. As diferenças entre êsses símbolos são causadas pelas diferenças sociais e culturais que existem nos vários países em que surgiram. Na tradição ocidental, o símbolo escolhido para “a meta” foi o da figura autoritária do mais alto rei, do mais alto chefe tribal. Mas já ao tempo do Antigo Testamento, essa figura deixa de ser a do soberano arbitrário para se tornar a do soberano ligado ao homem pela arca da aliança e pelas promessas nela contidas. Na literatura profética a meta é vista como nova harmonia entre o homem e a natureza na época messiânica; no Cristianismo, Deus se manifesta como homem, na filosofia de Maimônides, assim como no misticismo, os elementos antropomórficos e autoritários são quase completamente eliminados, embora nas formas populares das religiões ocidentais tenham persistido sem grandes mudanças.

O que há de comum entre o pensamento judaico-cristão e o pensamento zen-budista é a consciência de que preciso abdicar da minha “vontade” (no sentido do meu desejo de forçar, dirigir, estrangular o mundo fora de mim e dentro de mim) a fim de ser completamente aberto, receptivo, desperto, vivo. Na terminologia de Zen chama-se a isto, freqüentemente, “esvaziar-se” — o que não tem nenhum significado negativo, mas de receptividade para receber. Na terminologia cristã isto se denomina, amiúde, “anular-se e aceitar a vontade de Deus”. Parece haver pouca diferença entre a experiência cristã e a experiência budista que estão por trás das duas diferentes formulações. Entretanto, até onde se refere à interpretação e à experiência populares, essa formulação significa que, em lugar de tomar suas decisões, o homem as deixa a cargo de um pai onisciente e onipotente, que vela por êle e sabe o que lhe convém. Claro está que, nessa experiência, o homem não se torna aberto e receptivo, senão obediente e submisso. A obediência à vontade de Deus no sentido da verdadeira renúncia do egoísmo se processa melhor quando inexistente o conceito de Deus. Paradoxalmente, obedeço realmente à vontade de Deus quando dêle me esqueço. O conceito do vazio Zen implica o verdadeiro significado da renúncia à própria vontade

de, sem, todavia, o perigo de regressar ao conceito idólatra de um pai ajudador.

IV. A NATUREZA DA CONSCIÊNCIA, DO RECALQUE E DO DESRECALQUE

No capítulo anterior tentei esboçar as idéias do homem e da existência humana sobre as quais se constroem as metas da psicanálise humanística. Mas a Psicanálise comparte dessas idéias gerais com outros conceitos humanísticos, filosóficos ou religiosos. Forçoso nos é agora descrever o enfoque específico através do qual a Psicanálise busca atingir sua meta.

O elemento mais característico do enfoque psicanalítico, sem dúvida alguma, é a sua tentativa de *tornar consciente o inconsciente* — ou, para empregarmos as palavras de Freud, de transformar o Id em Ego. Mas pôsto que essa formulação pareça simples e clara, não é nada disso. Surgem imediatamente perguntas: Que é o inconsciente? Que é a consciência? Que é recalque? Como o inconsciente se torna consciente? E, quando isso acontece, que efeito produz?

Primeiro que tudo releva considerar que os termos *consciente* e *inconsciente* são usados com vários significados diferentes. Num significado, que poderíamos denominar funcional, “consciente” e “inconsciente” se referem a um estado subjetivo do indivíduo. Dizer que êle está consciente dêste ou daquele conteúdo psíquico é dizer que êle *tem percepção* de afetos, desejos, juízos, etc. Usado no mesmo sentido, inconsciente se refere a um estado de espírito em que a pessoa não tem percepção de suas experiências interiores; se ela não tivesse percepção de *nenhuma* de suas experiências, incluindo as sensoriais, estaria precisamente como uma pessoa que *se achasse* inconsciente. Dizer que uma pessoa está consciente de certos afetos, etc., quer dizer que *ela está consciente* em relação a êsses afetos; dizer que certos afetos são inconscientes quer dizer que ela *está* inconsciente em relação a êsses afetos. Devemos lembrar-nos de que “inconsciente” não se refere à ausência de qualquer impulso, sentimento, desejo, medo, etc., mas apenas à ausência da *percepção* dêsses impulsos.

Muito diferente do uso de consciente e inconsciente no sentido funcional, que acabamos de descrever, é outro uso, em que nos referimos a certas localizações na pessoa e a certos conteúdos ligados a essas localizações. Tal é geralmente o caso quando se empregam as palavras “o consciente” e “o inconsciente”. Aqui “o consciente” é *uma parte da personalidade*, com conteúdos específicos, e “o inconsciente” é outra parte da personalidade, com outros conteúdos específicos. No entender de Freud, o inconsciente é essencialmente a sede da irracionalidade. Na opinião de Jung, o significado quase parece inverter-se; o inconsciente é essencialmente a sede das mais profundas fontes de sabedoria, ao passo que o consciente é a parte intelectual da personalidade. Segundo essa visão do consciente e do inconsciente, este último é encarado como o porão da casa, em que se amontoa tudo aquilo que não cabe na superestrutura; o porão de Freud encerra principalmente os vícios do homem; o de Jung contém sobretudo a sabedoria humana.

Como frisou H. S. Sullivan, o emprêgo de “o inconsciente” no sentido de localização é infeliz e não representa convenientemente os fatos psíquicos em tela. Eu acrescentaria que a preferência por essa espécie de conceito substantivo em detrimento do conceito funcional corresponde à tendência geral da cultura ocidental contemporânea para perceber em termos de coisas que *temos*, em lugar de perceber em termos de *ser*. *Temos* um problema de ansiedade, *temos* insônia, *temos* uma depressão, *temos* um psicanalista, exatamente como temos um automóvel, uma casa ou um filho. No mesmo espírito, também *temos* um “inconsciente”. Não é por acaso que muita gente emprega a palavra “subconsciente” em lugar da palavra “inconsciente”. Fá-lo, manifestamente, porque “subconsciente” se presta melhor ao conceito localizado; posso dizer “estou inconsciente” disto ou daquilo, mas não posso dizer “estou subconsciente” disto.

Existe ainda outro emprêgo de “consciente”, que, às vezes, gera confusão. Identifica-se a consciência com o *intelecto reflexivo*, o inconsciente com a experiência não refletida. Está visto que não se poderão opor objeções a êsse uso de consciente e inconsciente, contanto que o significado esteja claro e não se

confunda com os outros dois. Não obstante, êsse uso não parece feliz; a reflexão intelectual é sempre consciente, sem dúvida, mas nem tudo o que é consciente é reflexão intelectual. Quando olho para uma pessoa, tenho *percepção* dessa pessoa, tenho percepção do que quer que me aconteça em relação a ela, mas só quando me separo dela e ponho entre nós a distância que há entre o sujeito e o objeto essa consciência se torna idêntica à reflexão intelectual. O mesmo se aplica ao fato de eu ter percepção da minha respiração, o que não é, de maneira alguma, eu *pensar sobre* a minha respiração; na verdade, assim que começo a pensar *sobre* minha respiração, já não tenho percepção dela. E o mesmo posso dizer a respeito de todos os meus atos que me relacionam com o mundo. Voltaremos ao assunto mais adiante.

Tendo decidido falar de inconsciente e consciente como estados de percepção e não percepção, respectivamente, em lugar de considerá-los como “partes” da personalidade e conteúdos específicos, precisamos agora examinar o que impede que uma experiência chegue à nossa percepção — isto é, se torne consciente.

Antes, porém, de iniciarmos a discussão dêsse problema, há outro que precisa ser tratado primeiro. Quando falamos de consciência e inconsciência num contexto psicanalítico, existe uma implicação de que a consciência tem maior valor do que a inconsciência. Por que haveríamos de lidar por ampliar o domínio da consciência, se não fôsse assim? Entretanto, é perfeitamente óbvio que a consciência como tal carece de valor particular; com efeito, o que a maioria das pessoas tem em suas mentes conscientes não passa de ficção e ilusão; isto acontece não tanto porque as pessoas são *incapazes* de enxergar a verdade, mas em virtude da função da sociedade. A quase totalidade da história humana (com exceção de algumas sociedades primitivas) caracteriza-se pelo fato de que uma pequena minoria tem dominado e explorado a maioria dos seus semelhantes. Para consegui-lo, a minoria, geralmente, tem empregado a força; mas a força não basta. Com o correr do tempo, a maioria viu-se obrigada a aceitar sua exploração voluntariamente — e isto só é possível depois de sua mente se haver enchido de toda a sorte de mentiras e ficções, que lhe

justifiquem e expliquem a aceitação do domínio da minoria. Entretanto, não é este o único motivo de ser ficção a maior parte do que as pessoas têm em sua percepção de si mesmas, dos outros, da sociedade, etc. Em seu desenvolvimento histórico, cada sociedade se vê presa à própria necessidade de sobreviver na forma particular em que se desenvolveu e, por via de regra, consegue essa sobrevivência ignorando as metas mais amplas, comuns a todos os homens. A contradição entre a meta social e a meta universal conduz também à fabricação (em escala social) de tôdas as espécies de ficções e ilusões que têm por função negar e racionalizar a dicotomia entre as metas da humanidade e as de determinada sociedade.

Podemos dizer, portanto, que o conteúdo da consciência, em sua maior parte fictício e ilusório, não representa precisamente a realidade. Por conseguinte, a consciência como tal não é nada desejável. Sòmente quando a realidade oculta (aquilo que é inconsciente) se revela e, portanto já não está oculta (isto é, tornou-se consciente) — se terá alcançado alguma coisa de valor. Voltaremos a esta discussão mais adiante. Neste momento desejo apenas frisar que a maior parte do que se acha em nossa consciência é “falsa consciência”, sendo essencialmente a sociedade que nos enche dessas noções fictícias e irreais.

Mas o efeito da sociedade não é apenas carrear ficções para a nossa consciência, senão também impedir a percepção da realidade. A elaboração subsequente dêste ponto nos leva diretamente ao problema central de como ocorre o recalque do inconsciente.

O animal tem uma consciência das coisas que o cercam, que, para empregarmos a expressão de R. M. Bucke, podemos denominar “consciência simples”. Maior e mais complexa do que a do animal, a estrutura do cérebro do homem transcende esta consciência simples e é a base da *autoconsciência*, percepção de si mesmo como objeto de sua experiência. Mas em razão talvez da sua enorme complexidade,⁽¹¹⁾ a per-

(11) Senti-me consideravelmente estimulado em minhas reflexões pelas comunicações pessoais que me fez o Dr. William Wolf sobre a base neurológica da consciência.

cepção humana está organizada de várias maneiras possíveis, e para que qualquer experiência chegue à percepção, precisa ser compreensível nas categorias em que está organizado o pensamento consciente. Algumas categorias, como o tempo e o espaço, poderão ser universais e constituir categorias de percepção comuns a todos os homens. Outras, porém, como a causalidade, serão talvez uma categoria válida para muitas, mas não para tôdas as formas de percepção humana consciente. Outras categorias são menos gerais ainda e diferem de uma cultura para outra. Entretanto, seja isto como fôr, a experiência só chegará à percepção se tiver sido percebida, relacionada e ordenada em função de um sistema conceptual ⁽¹²⁾ e de suas categorias. Esse sistema, em si mesmo, resulta da evolução social. Pela sua própria prática de viver e pelo seu modo de relacionamento, de sentimento e de percebimento, tôda sociedade cria um sistema de categorias que determina as formas de percepção. Esse sistema opera, por assim dizer, como *filtro socialmente condicionado*; a experiência só alcançará a percepção se penetrar esse filtro.

A questão, portanto, consiste em compreender mais concretamente como opera o "filtro social", e como lhe sucede permitir que certas experiências passem por êle, ao passo que outras são impedidas de atingir a percepção.

Em primeiro lugar, precisamos considerar que muitas experiências não se prestam facilmente a serem percebidas. A dor é, porventura, a experiência física que melhor se adequa

(12) A mesma idéia foi expressa por E. Schachtel (num artigo elucidativo sobre "A Memória e a Amnésia da Infância", em *Psychiatry*, Vol. X, n.º 1, 1947) com relação à amnésia das lembranças da infância. Como o indica o título, êle se ocupa dos problemas mais específicos da amnésia da infância e da diferença entre as categorias ("esquemas") empregadas pela criança e as empregadas pelo adulto. Conclui que "a incompatibilidade das primeiras experiências da infância com as categorias e a organização da memória adulta se deve, em grande parte à... convencionalização da memória do adulto". Em minha opinião, o que êle diz a respeito da memória da infância e do adulto é válido, mas nós encontramos não só as diferenças entre as categorias da infância e do adulto, mas também entre várias culturas; além disso, o problema não é apenas o da memória, mas é também o da consciência em geral.

à percepção consciente; o desejo sexual, a fome, etc., também são facilmente percebidos; evidentemente, tôdas as sensações relevantes à sobrevivência do indivíduo ou do grupo têm fácil acesso à percepção. Mas quando se trata de uma experiência mais sutil ou mais complexa, como *ver um botão de rosa ao amanhecer, uma gôta de orvalho a cintilar sobre ela, ao passo que o ar ainda está frio, o sol desponta, um pássaro canta* — em certas culturas ela se presta facilmente à percepção (por exemplo, no Japão), ao passo que, na moderna cultura ocidental, a mesma experiência, de ordinário, não chegará à percepção, porque não é suficientemente “importante” ou “memorável” para ser notada. O fato de experiências afetivas sutis atingirem ou não a percepção dependerá do grau em que tais experiências forem cultivadas em determinada cultura. Existem muitas experiências afetivas para as quais certa língua não tem palavras que a expressem, ao passo que outra língua poderá ser rica em palavras que a traduzem nas línguas ocidentais, por exemplo, temos geralmente uma palavra, “amor”, para abranger experiências que vão desde o simples gostar até à paixão erótica e ao amor fraterno e materno. Numa língua em que diferentes experiências afetivas não se expressam por palavras diferentes, é quase impossível que nossas experiências cheguem à percepção, e vice-versa. Falando de modo geral, pode-se dizer que uma experiência raramente atinge a percepção quando a língua não tem palavras que a traduzam.

Mas êste é apenas um aspecto da função filtrante da língua. As diversas línguas diferem não só pelo fato de variarem na diversidade das palavras que empregam a fim de indicar certas experiências afetivas, mas também pela sintaxe, pela gramática e pelo significado das raízes de suas palavras. Em seu conjunto, a língua encerra uma atitude de vida, é uma expressão congelada da vida experimentada de certa maneira. ⁽¹³⁾

Aqui estão alguns exemplos. Línguas há em que a forma verbal “chover”, por exemplo, se conjuga de maneira diferente,

(13) Cf. a contribuição pioneira de Benjamin Whorf em seus *Collected Papers on Metalinguistics* (Washington, D. C., Foreign Service Institute, 1952).

segundo digo que está chovendo porque estive na chuva e me molhei, porque vi chover do interior de uma cabana, ou ainda porque alguém me contou que está chovendo. É evidente que a ênfase emprestada pela língua às diferentes *fontes* de experiência de um fato (neste caso, o fato de estar chovendo) tem profunda influência sobre a *maneira* pela qual as pessoas experimentam os fatos. (Em nossa cultura moderna, por exemplo, pouca diferença faz se conheço um fato por experiência direta ou indireta ou por ouvir dizer). Em hebraico, ao contrário, o principal princípio da conjugação está em determinar se uma atividade é completa (perfeita) ou incompleta (imperfeita), ao passo que o momento em que ela ocorre — passado, presente ou futuro — se expressa apenas de maneira secundária. Em latim, ambos os princípios (tempo e perfeição) são utilizados conjuntamente, ao passo que no inglês, por exemplo, o discurso se orienta predominantemente no sentido do tempo. E será ocioso repetir que essa diferença de conjugação expressa uma diferença de experimentação.⁽¹⁴⁾

Outro exemplo ainda se encontra no emprêgo diferente de verbos e substantivos em várias línguas, ou até entre diferentes pessoas que falam a mesma língua. O substantivo refere-se a uma “coisa”; o verbo se refere a uma atividade. Um número cada vez maior de pessoas prefere pensar em termos de *ter coisas*, em lugar de *ser* ou *agir*; por isso prefere os substantivos aos verbos.

Através de suas palavras, de sua gramática, de sua sintaxe, de todo o espírito que nela se encontra congelado, a língua determina a maneira pela qual experimentamos, e quais são as experiências que chegam à nossa percepção.

O segundo aspecto do filtro que possibilita a percepção é a *lógica* que dirige o raciocínio das pessoas numa determinada cultura. Assim como a maioria das pessoas presume que sua língua é “natural” e que as outras línguas apenas usam

(14) A significação dessa diferença transparece claramente nas traduções inglesas e alemãs do Antigo Testamento; muitas vezes, quando o texto hebraico emprega um tempo de verbo para descrever uma experiência emocional, como amar, significando “amo plenamente”, o tradutor se equivoca e escreve “eu amava”.

palavras diferentes para indicar as mesmas coisas, assim também presume que as regras que determinam o raciocínio adequado são naturais e universais; que o ilógico num sistema cultural é ilógico também em qualquer outro, porque conflita com a lógica "natural". Bom exemplo disso é a diferença entre a lógica aristotélica e a lógica paradoxal.

A lógica aristotélica se baseia na lei da identidade, segundo a qual A é A , na lei da contradição (A não é não- A), e na lei da exclusão do meio (A não pode ser A e não- A , como também não pode ser nem A nem não- A). Aristóteles formulou-a: "É impossível à mesma coisa, ao mesmo tempo, pertencer e não pertencer à mesma coisa e no mesmo sentido. [...] Este, portanto, é o mais certo de todos os princípios".⁽¹⁵⁾

Em oposição à lógica aristotélica existe o que se poderia denominar a *lógica paradoxal*, que supõe que A e não- A não se excluem um ao outro como predicados de X . A lógica paradoxal predominou no pensamento chinês e hindu, na filosofia de Heraclito e ainda, sob o nome de dialética, no pensamento de Hegel e Marx. O princípio geral da lógica paradoxal foi claramente descrito em termos gerais por Lao-Tse: "Palavras que são rigorosamente verdadeiras parecem ser paradoxais".⁽¹⁶⁾ E por Chuang-tzu: "O que é um é um. O que é não-um também é um".

Enquanto vive numa cultura em que não se põe em dúvida a correção da lógica aristotélica, é extremamente difícil, se não impossível, a uma pessoa ter percepção de experiências que contradigam a lógica aristotélica e que, portanto, do ponto de vista da sua cultura, são disparatadas. Bom exemplo disso é o conceito de ambivalência, de Freud, segundo o qual podemos sentir amor e ódio pela mesma pessoa ao mesmo tempo. Essa experiência, que, do ponto de vista da lógica paradoxal é perfeitamente "lógica", do ponto de vista da lógica aristotélica é impossível.

(15) Aristóteles, *Metafísica*, Livro Gama, 1 005b 20. Citado da *Metafísica* de Aristóteles traduzida para o inglês por R. Hope (Columbia University Press, Nova Iorque, 1952).

(16) Lao-Tse, "The Tao Teh King", "The Sacred Books of the East", org. por F. Max Mueller, Vol. XXXIX (Oxford University Press, Londres, 1927, p. 120).

télica é absurda. Em consequência disso, é difficílmo para a maioria das pessoas terem percepção de sentimentos ambivalentes. Se tiverem percepção do amor, não terão percepção do ódio — visto que seria totalmente despropositado experimentar dois sentimentos contraditórios, ao mesmo tempo, pela mesma pessoa. ⁽¹⁷⁾

O terceiro aspecto do filtro, além da língua e da lógica, é o *conteúdo* das experiências. Tõda sociedade se opõe a que certos pensamentos e sentimentos sejam pensados, sentidos e expressos. Trata-se de coisas que não só “não se fazem”, mas que “nem se pensam”. Numa tribo de guerreiros, por exemplo, cujos membros vivem de matar e roubar membros de outras tribos, pode haver um indivíduo a que o matar e o roubar causem revulsão. Entretanto, é pouquíssimo provável que êle tenha percepção dêsse sentimento, que seria incompatível com o sentimento de tõda a tribo; ter percepção dêle significaria correr o risco de sentir-se completamente isolado e ostracizado. Daí que um indivíduo com um sentimento de revulsão dessa natureza exhibisse provavelmente um sintoma psicológico de náusea, em lugar de permitir que o sentimento lhe chegasse à percepção.

Exatamente o contrário se verificaria num membro de uma tribo agrícola pacífica, que tivesse o impulso de matar e roubar membros de outros grupos. Muito provavelmente, êle também não permitiria que tais impulsos chegassem à sua percepção mas, ao invés disso, revelaria um sintoma — talvez de medo intenso. Outro exemplo ainda: deve haver muitos comerciantes em nossas grandes cidades que têm um freguês extremamente necessitado, digamos, de um terno de roupa, mas que não dispõe de dinheiro sequer para comprar o mais barato dos ternos. Entre êsses comerciantes uns poucos haverá que sentem o impulso humano natural de dar o terno ao freguês pelo preço que êste pode pagar. Mas quantos comerciantes permitirão a si mesmos a percepção de um impulso

(17) Cf. minha exposição mais detalhada sôbre êsse problema em *The Art of Loving*, World Perspective Series (Harper & Bros., Nova Iorque, 1956, Londres, Allen & Unwin, 1957, pp. 72 e seguintes).

dêsse gênero? Creio que muito poucos. A maioria o reprimirá e talvez encontremos entre êsses mesmos homens algum comportamento agressivo em relação ao freguês, escondendo o impulso inconsciente ou um sonho na noite seguinte, que o expresse.

Ao enunciar a tese de que conteúdos incompatíveis com outros, socialmente permissíveis, têm vedado o seu ingresso no reino da percepção, suscitamos duas outras perguntas. Por que certos conteúdos são incompatíveis com determinada sociedade? Além disso, por que o indivíduo tem tanto medo de se dar conta dêsses conteúdos proibidos?

No que respeita à primeira pergunta, preciso reportar-me ao conceito do "caráter social". A fim de sobreviver, qualquer sociedade precisa modelar o caráter de seus membros de tal maneira que *êles queiram fazer o que têm de fazer*; cumpre que sua função social se interiorize e transforme em alguma coisa que êles se sintam movidos a fazer, e não em alguma coisa que sejam obrigados a fazer. A sociedade não poderá consentir em nenhum desvio dêsse padrão porque, se o "caráter social" perder sua coerência e firmeza, muitos indivíduos deixarão de proceder como se espera que procedam, e estará ameaçada a sobrevivência da sociedade em sua forma especificada. Claro está que as sociedades diferem na rigidez com que impõem seu caráter social e a observância dos tabus destinados à proteção dêsse caráter, mas em tôdas as sociedades há tabus cuja violação resulta em ostracismo.

A segunda pergunta é por que o indivíduo tem tanto medo do perigo implícito de ostracismo que não permite a si mesmo ter percepção dos impulsos "proibidos". Para responder a essa pergunta preciso reportar-me também a pronunciamentos mais completos feitos alhures.⁽¹⁸⁾ Em poucas palavras, para não ficar louco, é preciso que êle se relacione de alguma forma com outros. A total ausência de relacionamento o conduzirá às raias da insanidade mental. Ao passo que,

(18) Cf. minhas descrições dêsse conceito em *Escape from Freedom* (Nova Iorque, Rinehart, 1941, Londres, Routledge, 1942) e em *The Sane Society* (Nova Iorque, Rinehart, 1955, Londres, Routledge, 1956).

enquanto animal, êle tem muito mêdo de morrer, enquanto homem, tem muito mêdo de ficar completamente só. Êsse mêdo, mais do que o mêdo da castração (opinião de Freud), é o agente efetivo que obsta à percepção dos sentimentos e pensamentos que são tabus.

Chegamos, portanto, à conclusão de que a consciência e a inconsciência são socialmente condicionadas. *Tenho percepção* de todos os meus sentimentos e pensamentos cuja passagem se permite pelo triplo filtro da língua, da lógica e dos tabus socialmente condicionados (caráter social). As experiências que não podem passar pelo filtro permanecem fora da percepção; isto é, permanecem inconscientes.⁽¹⁹⁾

É mister fazer duas ressalvas em conexão com a ênfase dada à natureza social do inconsciente. Uma, óbvia, é que, além dos tabus sociais, existem extensões individuais dêsses tabus, que diferem de uma família para outra; temendo ser “abandonada” pelos pais porque tem percepção de experiências que para êles individualmente são tabus, uma criança, além de proceder à repressão socialmente normal, reprimirá também os sentimentos impedidos de chegar à percepção pelo aspecto individual do filtro. Por outro lado, os pais que têm grande franqueza interior e pouca “repressibilidade” tenderão, pela própria influência, a tornar o filtro social (e o Superego) menos estreito e impenetrável.

A outra ressalva se refere a um fenômeno mais complicado. Não sòmente reprimimos a percepção dos esforços incompatíveis com o modelo social de pensamento, mas também tentamos reprimir os esforços incompatíveis com o princípio da estrutura e do crescimento de todo o ser humano, incompatíveis com a “consciência humanística”, essa voz que fala em nome do pleno desenvolvimento da nossa pessoa.

Os impulsos destrutivos, ou o impulso de regressar ao ventre, ou à morte, o impulso de devorar aquêles de que dese-

(19) Essa análise da consciência leva à mesma conclusão a que chegou Karl Marx ao formular o problema da consciência: “Não é a consciência dos homens que lhes determina a existência mas, pelo contrário, é a sua existência social que lhes determina a consciência” (*Zur Kritik der Politischen Oekonomie* [Berlim, Dietz, 1924], prefácio, p. LV).

jo estar próximo — todos êstes e muitos outros impulsos regressivos podem ou não ser compatíveis com o caráter social, mas não são, em nenhuma circunstância, compatíveis com as metas inerentes à evolução da natureza do homem. Quando uma criança deseja ser amamentada, isso é normal, quero dizer, corresponde à fase da evolução em que se encontra a criança na ocasião. O adulto, porém, que tiver o mesmo propósito, estará doente; na medida em que o impele não só o passado, mas também a meta inerente à sua estrutura total, êle percebe a discrepância entre o que é e o que devia ser; “devia” é usado aqui não no sentido moral de uma ordem, mas no sentido das metas evolutivas imanentes inerentes aos cromossomos de que êle se desenvolveu, exatamente como sua compleição física futura, a côr dos seus olhos, etc., já estão “presentes” nos cromossomos.

Quando perde o contato com o grupo social em que vive, o homem passa a temer o isolamento total e, por causa dêsse mêdo, não se atreve a pensar naquilo “em que não se pensa”. Mas o homem também receia ver-se completamente isolado da humanidade, que está dentro dêle e é representada pela sua consciência moral. Ser completamente desumano também é assustador, embora, como parece indicá-lo a evidência histórica, menos assustador do que ser socialmente ostracizado, desde que tôda uma sociedade tenha adotado normas desumanas de comportamento. Quanto mais se aproxima a sociedade da norma humana de viver, tanto menor é o conflito entre o isolamento da sociedade e o isolamento da humanidade. Quanto maior fôr o conflito entre as metas sociais e as metas humanas, tanto mais dilacerado se verá o indivíduo entre os dois pólos perigosos de isolamento. Não será preciso acrescentar que quanto mais se sentir uma pessoa — pelo próprio desenvolvimento intelectual e espiritual — solidária com a humanidade, tanto mais tolerável lhe será o ostracismo social, e vice-versa. A capacidade de proceder de acôrdo com a própria consciência moral dependerá do grau em que a pessoa houver transcendido os limites da sua sociedade e se tornado cidadão do mundo, “cosmopolita”.

O indivíduo não pode permitir a si mesmo a percepção dos pensamentos ou sentimentos incompatíveis com os padrões

da sua cultura e, portanto, é obrigado a recalcarlos. Falando *formalmente*, por conseguinte, o que é inconsciente e o que é consciente (à parte os elementos individuais, condicionados pela família, e a influência da consciência humanística) depende da estrutura da sociedade e dos padrões de sentimentos e pensamentos que ela produz. Quanto ao *conteúdo do inconsciente*, não há generalização possível. Mas pode-se afirmar uma coisa: êle sempre representa o homem todo, com tôdas as suas possibilidades de treva e de luz; encerra sempre a base das diferentes respostas que o homem é capaz de dar à pergunta formulada pela existência. No caso extremo das culturas mais regressivas, inclinadas a voltar à existência animal, êsse mesmo desejo é consciente e predominante, ao passo que todos aquêles que lidam por emergir dêsse nível são recalcados. Numa cultura que passou da meta regressiva para a meta do progresso espiritual, as forças que representam a treva são inconscientes. Mas o homem, em qualquer cultura, tem tôdas as possibilidades; é o homem arcaico, a fera rapinante, o canibal, o idólatra, e é o ser com capacidade de razão, de amor, de justiça. Assim sendo, o conteúdo do inconsciente não é o bem nem o mal, não é o racional nem o irracional; é ambos; é tudo o que é humano. O inconsciente é todo o homem — exceto a parte do homem que corresponde à sua sociedade. A consciência representa o homem social, as limitações acidentais impostas pela situação histórica a que o indivíduo foi atirado. O inconsciente representa o homem universal, o homem todo, que tem raízes no Cosmos; representa a planta que há nêle, o animal que há nêle, o espírito que há nêle; representa o seu passado até o aurorescer da existência humana e representa o seu futuro até o dia em que o homem se terá tornado plenamente humano e a natureza se terá humanizado, como o homem se “naturalizará”.

Tendo definido a consciência e o inconsciente como o fizemos, que queremos dizer ao falar em *tornar consciente o inconsciente*, em *desrecalque*?

Segundo a concepção de Freud, a transformação do inconsciente em consciente exercia uma função limitada, primeiro que tudo porque se cuidava que o inconsciente consistisse principalmente nos desejos recalcados, intuituais, na medida em que são incompatíveis com a vida civilizada. Referia-se a

desejos instintuais isolados, tais como impulsos incestuosos, medo da castração, inveja do pênis, etc., cuja percepção se presumia houvesse sido recalçada na história de determinado indivíduo. Supunha-se que a percepção do impulso recalçado conduzisse ao domínio dêste último pelo ego vitorioso. Quando nos libertamos da concepção limitada do inconsciente de Freud, e seguimos a concepção acima apresentada, o objetivo de Freud, ou seja, a transformação do inconsciente em consciência ("do Id em Ego"), adquire um significado mais amplo e mais profundo. *A conversão do inconsciente em consciente transforma a simples idéia da universalidade do homem na experiência viva dessa universalidade; é a realização experencial do humanismo.*

Freud percebeu claramente como o recalque interfere no sentido da realidade de uma pessoa e como o desrecalque conduz a uma nova compreensão da realidade. Ao efeito deformante dos esforços inconscientes chamou "transferência"; mais tarde, H. S. Sullivan deu ao mesmo fenômeno o nome de "distorção paratáxica". Freud descobriu, primeiro na relação entre o paciente e o analista, que o paciente não via o analista *como ele é*, mas como projeção das próprias expectativas, desejos e ansiedades dêle, paciente, tais como se formaram originalmente em suas experiências com as pessoas importantes da sua infância. Só depois de entrar em contato com o inconsciente é que o paciente pode superar as deformações produzidas por ele mesmo e ver a pessoa do analista, bem como as de seu pai ou de sua mãe, tais e quais são.

O que Freud descobriu aqui foi o fato de vermos a realidade de maneira deturpada. Acreditamos ver uma pessoa como ela é mas, na verdade, vemos a nossa projeção de uma imagem dessa pessoa sem o percebermos. Freud enxergou não só a influência deformante da transferência, mas também as muitas outras influências deformantes do recalque. Visto que a pessoa é motivada por impulsos que lhe são desconhecidos e que contrastam com o seu pensamento consciente (representando as exigências da realidade social), poderá projetar seus próprios esforços conscientes em outra pessoa e, assim, não ter percepção dêles dentro de si mesma, porém — com indignação — na outra ("projeção"). Ou poderá inventar razões

racionais para impulsos que, em si, têm origem totalmente diversa. Esse raciocínio consciente, pseudo-explicação de metas cujos verdadeiros motivos são inconscientes, Freud denominou *racionalizações*. Quer lidemos com a transferência, a projeção ou as racionalizações, a maior parte daquilo de que a pessoa tem consciência é uma ficção — ao passo que aquilo que ela recalca (isto é, que é inconsciente) é real.

Tomando em consideração o que acima ficou dito sobre a influência estultificante da sociedade e considerando, além disso, nosso conceito mais amplo do que constitui o inconsciente, chegamos a um novo conceito de inconsciente — a consciência. Podemos começar dizendo que, embora pense estar acordada, a pessoa comum, na verdade, está meio adormecida. Por “meio adormecida” quero dizer que o seu contato com a realidade é parcialíssimo; quase tudo o que ela julga ser realidade (fora e dentro de si mesma) é um conjunto de ficções construídas por sua mente. Só tem percepção da realidade até ao ponto em que o exige o seu funcionamento social. Adverte-se dos seus semelhantes na medida em que precisa cooperar com eles; adverte-se da realidade material e social na medida em que precisa fazê-lo para poder manipulá-la. *Tem percepção da realidade até ao ponto em que a meta da sobrevivência torna necessária essa percepção.* (Em contraposição, no estado de sono suspende-se a percepção da realidade exterior, embora seja fácil recuperá-la em caso de necessidade; e no caso de insanidade mental, a plena percepção da realidade exterior inexistente e não é sequer recuperável em emergência alguma). A consciência da pessoa comum é principalmente uma “falsa consciência”, feita de ficções e ilusões, e é precisamente da realidade que ela não tem percepção. Dessarte podemos distinguir entre aquilo de que a pessoa *tem* consciência e aquilo de que ela pode *tornar-se* consciente. *Tem* consciência, na maioria das vezes, de ficções; pode *tornar-se* consciente da realidade que jaz debaixo dessas ficções.

Existe outro aspecto do inconsciente que se infere das premissas anteriormente discutidas. Visto que a consciência representa apenas o pequeno setor da experiência socialmente padronizada e o inconsciente representa a riqueza e a profundidade do homem universal, o estado de repressibilidade resulta no fato de que eu, a pessoa acidental, social, estou sepa-

rado de mim, a pessoa humana total. Sou um estranho para mim mesmo e, nesse mesmo grau, tôdas as outras pessoas me são estranhas. Estou isolado da vasta área de experiência humana e sou um fragmento de homem, um aleijado que experimenta apenas uma pequena parte do que nêle é real e do que é real nos outros.

Até agora só aludimos à função deformante da repressibilidade; resta mencionar outro aspecto, que não conduz à distorção, senão a uma experiência irreal através da *cerebração*. Com isto me refiro ao fato de que acredito ver — mas *vejo apenas palavras*; acredito sentir, mas apenas *penso sentimentos*. A pessoa que se entrega à *cerebração* é a pessoa alheada, a pessoa na caverna que, à semelhança do que acontece na alegoria de Platão, só vê sombras e as toma pela realidade imediata.

Esse processo de *cerebração* está ligado à ambigüidade da linguagem. Assim que expresso alguma coisa por meio de uma palavra, ocorre um alheamento, e a palavra substitui a experiência plena. Na verdade, a experiência plena só existe até o momento em que é expressa pela linguagem. Este processo geral de *cerebração* está mais difundido e é mais intenso na cultura moderna do que provavelmente já o foi em qualquer momento anterior da história. Precisamente mercê do destaque cada vez maior que se dá ao conhecimento intelectual, condição dos conseguimentos científicos e técnicos, e, em conexão com êle, à alfabetização e à educação, as palavras vão tomando cada vez mais o lugar da experiência. Não obstante, a pessoa interessada não se adverte disso. Julga ver alguma coisa; entretanto, não há experiência; só há lembrança e pensamento. Quando *ela* julga estar apreendendo a realidade é apenas o seu eu cerebral que a apreende, ao passo que a pessoa, o homem todo, seus olhos, suas mãos, seu coração, seu ventre, não apreendem nada — na verdade, *ela* não participa da experiência que acredita ser *sua*.

Que acontece, então, no processo em que o inconsciente se torna consciente? Ao responder a essa pergunta melhor fôra que a reformulássemos. Não existe “o consciente”, como não existe “o inconsciente”. Existem graus de percepção da consciência e de percepção do inconsciente. Nesse caso, nossa

pergunta deveria ser a seguinte: que acontece quando tenho percepção daquilo de que eu não tinha percepção antes? Consoante o que já foi dito, a resposta geral a essa pergunta é que todo passo dado nesse processo é um passo dado no sentido de compreender o caráter fictício, irreal, da nossa "consciência" normal. Tornar-se consciente do que é inconsciente e, dessa maneira, dilatar a própria consciência, significa entrar em contato com a realidade e — nesse sentido — com a verdade (intelectual e afetivamente). Dilatar a consciência significa despertar, levantar um véu, sair da caverna, trazer luz à escuridão.

Seria esta a mesma experiência que os zen-budistas denominam "iluminação"?

Se bem eu deva voltar mais tarde à pergunta, quero, a esta altura, ventilar ainda um ponto crucial para a Psicanálise, a saber, a *natureza do discernimento e do conhecimento*, que efetua a transformação do inconsciente em consciência.⁽²⁰⁾ Nos primeiros anos da sua pesquisa analítica, sem dúvida alguma, Freud partilhou da crença racionalista convencional de que o conhecimento era intelectual, era o conhecimento teórico. Supunha que bastaria explicar ao paciente por que certos fatos haviam ocorrido e dizer-lhe o que o analista descobrira em seu inconsciente. Julgava-se que êsse conhecimento intelectual, chamado "interpretação", produzisse uma mudança no paciente. Não tardou, porém, que Freud e outros analistas descobrissem a verdade do enunciado de Spinoza, segundo o qual o conhecimento só produz mudança na medida em que é também conhecimento *afetivo*. Tornou-se manifesto que o conhecimento intelectual como tal não acarreta mudança alguma, exceto talvez no sentido de que, pelo conhecimento intelectual dos seus esforços inconscientes, a pessoa poderá tornar-se mais capaz de controlá-los — o que constitui, todavia, muito mais o objetivo da Ética tradicional que da Psicanálise. Enquanto o paciente permanecer na atitude do observador científico

(20) Não possuímos uma palavra para expressar essa transformação. Poderíamos dizer "reversão do recalque" ou, mais concretamente, "despertar"; proponho o termo "desrecalque".

alheado, tomando-se a si mesmo como objeto da sua investigação, só estará em contato com o seu inconsciente pelo fato de *pensar* sobre êle; não *experimenta* a realidade mais ampla e mais profunda que existe dentro de si mesmo. O descobrimento do próprio inconsciente *não* é, precisamente, um ato intelectual, senão uma experiência afetiva, que dificilmente poderá ser expressa com palavras, se é que se pode mesmo expressar. Isto não quer dizer que o pensamento e a especulação não precedam o ato do descobrimento; mas o ato do descobrimento propriamente dito é sempre uma experiência *total*. Total no sentido de ser experimentada pela pessoa tãda; uma experiência que se caracteriza pela espontaneidade e pela subitaneidade. Nossos olhos se abrem de repente; nós e o mundo aparecemos a uma luz diferente, somos vistos de um ponto de vista diferente. De ordinário, grandíssima ansiedade antecede a experiência, ao passo que, depois dela, surge um nôvo sentimento de fôrça e de certeza. O processo do descobrimento do inconsciente pode ser descrito como uma série de experiências cada vez mais amplas, sentidas profundamente, e que transcendem o conhecimento teórico, intelectual.

A importância dessa espécie de *conhecimento experiencial* reside no fato de que êle extrapassa a espécie de conhecimento e percepção em que o intelecto-sujeito se observa como a um objeto, indo, assim, além do conceito ocidental, racionalista, do conhecer. (Exceções na tradição ocidental, em que está em foco o conhecimento experiencial, encontram-se na forma mais alta de conhecer de Spinoza, a intuição; na intuição intelectual de Fichte; ou na consciência criativa de Bergson. Tãdas essas categorias de intuição sobrepõem o conhecimento dividido em sujeito e objeto. A importância dessa espécie de experiência para o problema do Zen-Budismo será esclarecida mais tarde, na discussão de Zen).

Cumpre mencionar ainda, em nosso rápido esboço dos elementos essenciais da Psicanálise, mais um ponto, o *papel do psicanalista*. Inicialmente, não diferia do de nenhum médico que "tratasse" de um paciente. Passados alguns anos, porém, a situação mudou radicalmente. Freud reconheceu que o próprio analista precisava ser analisado, isto é, passar pelo mesmo processo por que teria de passar, mais tarde, o seu pa-

ciente. Essa necessidade da análise do analista foi explicada como decorrência da necessidade de libertá-lo dos seus pontos cegos, suas tendências neuróticas, e assim por diante. Mas tal explicação parece insuficiente, no que diz respeito às próprias opiniões de Freud, se lhe considerarmos os pronunciamentos anteriores, já citados, em que êle se refere à necessidade que tem o analista de ser um “modelo”, um “mestre”, capaz de conduzir uma relação com o paciente baseada no “amor à verdade” que exclui qualquer espécie de “impostura ou engano”. Freud parece haver percebido que a função do analista transcende a do médico em sua relação com o paciente. Mesmo assim, não modificou seu conceito fundamental, segundo o qual o analista é o observador alheado — e o paciente, seu *objeto* de observação. Na história da Psicanálise, êsse conceito do observador alheado modificou-se, primeiro por obra de Ferenczi, que, nos derradeiros anos de sua vida, afirmou não bastar ao analista observar e interpretar; cumpria-lhe ser capaz de amar o paciente com o mesmo amor de que êste necessitaria quando criança e que, não obstante, nunca experimentara. Ferenczi não queria com isso que o analista dedicasse um amor erótico ao paciente, mas antes um amor maternal ou paternal, ou ainda, para expressá-lo mais genêricamente, um amoroso desvêlo.⁽²¹⁾ H. S. Sullivan abordou o mesmo ponto sob um aspecto diferente. Entendia êle que o analista não deve assumir a atitude do observador alheado, mas a de um “*observador participante*”, tentando, assim, ultrapassar a idéia ortodoxa do seu alheamento. Em minha opinião pessoal, é possível que Sullivan não tenha ido suficientemente longe, e seria preferível a definição do papel do analista como o de um “*participante que observa*”, mais que o de um observador que participa. Mas nem mesmo a expressão “que observa” traduz com precisão o que aqui se quer dizer; “participar” ainda é estar fora. O conhecimento de outra pessoa requer que o conhecedor esteja dentro dela, *seja* ela. O analista só compreende o paciente na medida em que experimenta em si mesmo tudo o que o pa-

(21) Cf. S. Ferenczi, *Collected Papers*, org. por Clara Thompson (Basic Books, Inc.), e o excelente estudo sôbre as idéias de Ferenczi em *The Leaven of Love* de Izette de Forest (Nova Iorque, Harper, Londres, Gollancz, 1954).

ciente experimental; a não ser assim, terá apenas um conhecimento intelectual *acêrca* do paciente, mas nunca saberá realmente o que o paciente experimenta, nem será capaz de capacitá-lo de que partilha e compreende a experiência dêle, paciente. Nesse produtivo relacionamento entre analista e paciente, no ato de estar plenamente ligado ao paciente, no se achar inteiramente aberto e receptivo em relação a êle, no estar impregnado dêle, por assim dizer, nesse relacionamento de centro para centro, reside uma das condições essenciais da compreensão e da cura psicanalíticas. ⁽²²⁾ O analista precisa converter-se no paciente, sem deixar de ser êle mesmo; precisa esquecer-se de que é médico e, ao mesmo tempo, ter a percepção de que o é. Só quando aceita êsse paradoxo, pode dar “interpretações” autorizadas, porque enraizadas em sua própria experiência. O analista analisa o paciente, mas o paciente também analisa o analista, porque êste, partilhando do inconsciente daquele, não pode deixar de esclarecer o próprio inconsciente. Daí que o analista não sòmente cura o paciente, mas é também curado por êle. Não sòmente compreende o paciente mas, afinal, é também compreendido por êle. Atingido êsse estágio, atingem-se a solidariedade e a comunhão.

A relação com o paciente deve ser realística e despojada de todo e qualquer sentimentalismo. Nem o analista nem homem algum podem “salvar” outro ser humano. Poderá agir como guia — ou como parteira; poderá mostrar o caminho, afastar obstáculos e, às vêzes, prestar alguma ajuda direta, mas nunca fará pelo paciente o que só o paciente pode fazer por si mesmo. É mister que êle esclareça isso perfeitamente ao paciente, não só por meio de palavras, mas também por tôda a sua atitude. É mister também que êle encareça a percepção da situação realística, ainda mais limitada do que há de ser, necessariamente, uma relação entre duas pessoas; se êle, o analista, quiser viver a própria vida e atender a certo número de pacientes simultâneamente, haverá limitações no tempo e no espaço. Mas não há limitação no espaço e no tempo ime-

(22) Cf. meu artigo sôbre “As Limitações e os Perigos da Psicologia”, publicado em *Religion and Culture*, org. por W. Leibrecht (Nova Iorque, Harper, 1959).

diatamente presentes do encontro entre paciente e analista. Ao ocorrer êsse encontro, durante a sessão de análise, quando os dois falam um com o outro, nada há mais importante no mundo do que o falarem um com o outro — tanto para o paciente quanto para o analista. Nos anos de trabalho comum com o paciente, o analista transcende, efetivamente, o papel convencional do médico; torna-se um professor, um modelo, talvez um mestre, contanto que êle mesmo não se considere analisado enquanto não tiver alcançado a plena percepção de si mesmo e a plena liberdade, enquanto não tiver sobrepujado o próprio alheamento e o próprio isolamento. A análise didática do analista não é o fim, é o começo de um contínuo processo de auto-análise, isto é, de uma despertez cada vez maior.

V. OS PRINCÍPIOS DO ZEN-BUDISMO

Nas páginas anteriores apresentei breve escôrcço da psicanálise freudiana e da sua continuação na psicanálise humanística. Discuti a existência do homem e a pergunta por ela formulada; a natureza do bem-estar definido como a superação do alheamento e do isolamento; o método específico pelo qual a Psicanálise procura atingir sua meta, a saber, a penetração do inconsciente. Abordei a questão da natureza do inconsciente e da consciência; e o que significam, em Psicanálise, “conhecer” e “percepção”; finalmente, discuti o papel do analista no processo psicanalítico.

A fim de preparar o terreno para uma discussão da relação entre Psicanálise e Zen, eu talvez devesse apresentar um quadro sistemático do Zen-Budismo. Felizmente, não se faz necessária a tentativa, eis que as palestras do Dr. Suzuki neste livro (assim como seus outros escritos) visam precisamente a transmitir uma compreensão da natureza de Zen na medida em que esta pode exprimir-se em palavras. Entretanto, não posso deixar de falar dos princípios de Zen que têm imediata relação com a Psicanálise.

A essência de Zen é a aquisição da iluminação (*satori*). Quem quer que ainda não tenha tido essa experiência jamais a compreenderá inteiramente. Como não experimentei

o *satori*, só posso falar sôbre Zen de maneira tangencial, e não como se deve falar — partindo da plenitude da experiência. Mas isto não acontece, como deu a entender C. G. Jung, porque o *satori* “descreve uma arte e uma forma de esclarecimento ou iluminação que o europeu, praticamente, não pode apreciar”.⁽²³⁾ Nesse sentido, Zen não é mais difícil para o europeu do que Heraclito, Meister Eckhart ou Heidegger. A dificuldade reside no tremendo esforço que exige a aquisição do *satori*, superior ao que as pessoas estão dispostas a envidar, e é por isso que o *satori* é raro até no Japão. Sem embargo, ainda que eu não possa falar de Zen com nenhuma autoridade, a boa fortuna de haver lido os livros do Dr. Suzuki, assistido a algumas de suas conferências e examinado tudo aquilo a que pude deitar a mão sôbre Zen-Budismo, deu-me, pelo menos, uma idéia aproximada do que é Zen, idéia que, espero eu, me permitirá estabelecer uma comparação especulativa entre Zen-Budismo e Psicanálise.

Qual é o objetivo básico de Zen? Digamo-lo com as palavras de Suzuki: “Em sua essência, Zen é a arte de descobrir a natureza do próprio ser, e mostra o caminho do cativo à libertação. [...] Podemos dizer que Zen libera tôdas as energias adequada e naturalmente armazenadas em cada um de nós, que são, em circunstâncias comuns, tolhidas e desvirtuadas de modo que não podem encontrar um canal apropriado à sua atividade. [...] Por conseguinte, o objetivo de Zen é impedir que fiquemos loucos ou aleijados. É isto o que entendendo por libertação, dar ampla liberdade de ação a todos os impulsos criativos e benévolos inerentes aos nossos corações. Geralmente não damos tento de que possuímos tôdas as faculdades necessárias para sermos felizes e amantes em relação uns aos outros”.⁽²⁴⁾ Encontramos nesta definição certo número de aspectos essenciais de Zen que eu gostaria de destacar: Zen é a arte de *descobrir a natureza do próprio ser*; é o caminho *do cativo à libertação*; *libera nossas energias naturais*; *impe-*

(23) Prefácio a *Introduction to Zen Buddhism* de D. T. Suzuki (Londres, Rider, 1949), pp. 9-10.

(24) D. T. Suzuki, *Zen Buddhism* (Nova Iorque, Doubleday Anchor Book, 1956), p. 3.

de que fiquemos loucos ou aleijados; e nos impele a expressar nossa capacidade de felicidade e amor.

O objetivo final de Zen é a experiência da iluminação, denominada *satori*. Nestas palestras e em seus outros escritos, o Dr. Suzuki apresentou a mais completa descrição possível nesse caso. Nas observações que se seguem, eu gostaria de sublinhar alguns aspectos de especial importância para o leitor ocidental e, sobretudo, para o psicólogo. O *satori* não é um estado de espírito anormal; não é um transe em que a realidade desaparece. Não é um estado de espírito narcisista, como o que se pode ver em algumas manifestações religiosas. “A ser alguma coisa, é um estado de espírito perfeitamente normal...” Como declarou Joshu, “Zen é o vosso pensamento cotidiano, e só depende do ajustamento da dobradiça que a porta se abra para dentro ou para fora”.⁽²⁵⁾ O *satori* tem um efeito peculiar sobre a pessoa que o experimenta. “Tôdas as vossas atividades mentais se processarão agora num estilo diferente, mais satisfatório, mais pacífico, mais cheio de alegria do que tudo o que já experimentastes. O tom da vida será alterado. Há o que quer que seja rejuvenescedor na posse de Zen. A flor primaveril parecerá mais bela e o arroio que desce da montanha correrá mais frio e mais transparente”.⁽²⁶⁾

É evidente que o *satori* representa a verdadeira realização do estado de bem-estar que o Dr. Suzuki descreveu no trecho acima citado. Se tentássemos exprimir a iluminação em termos psicológicos, eu diria que é o estado em que a pessoa se acha completamente afinada com a realidade fora e dentro de si mesma, o estado em que ela tem plena percepção dessa realidade e a apreende plenamente. Ela tem percepção da realidade — isto é, não o seu cérebro, nem qualquer outra parte do seu organismo, mas *ela*, a pessoa tôda. Tem percepção *dela*; não como de um objeto colocado lá adiante, que se apreende com o pensamento, mas *dela*, da flor, do cão, do homem, em sua plena realidade. Aquêles que desperta se torna aberto e receptivo para o mundo, e pode tornar-se aberto e receptivo

(25) D. T. Suzuki, *Introduction to Zen Buddhism* (Londres, Rider, 1949), p. 97.

(26) *Ibid.*, pp. 97-98.

porque deixou de aferrar-se a si mesmo como a uma coisa e, assim, se tornou vazio e pronto para receber. Ser iluminado significa “o pleno despertar da personalidade total para a realidade”.

É muito importante compreender que o estado de esclarecimento ou iluminação não é um estado de dissociação ou de transe, em que a pessoa se *crê* despertada quando, na verdade, está profundamente adormecida. O psicólogo ocidental, naturalmente, propenderá a acreditar que o *satori* é apenas um estado subjetivo, uma espécie de transe auto-induzido, e até um psicólogo tão simpático ao Zen quanto o Dr. Jung não pode fugir ao mesmo erro. Escreve Jung: “A própria imaginação é uma ocorrência psíquica e, portanto, dizer que o esclarecimento é real ou imaginário não tem importância alguma. O homem que alcançou o esclarecimento ou afirma tê-lo alcançado julga, de qualquer maneira, estar esclarecido. [...] Ainda que estivesse mentindo, sua mentira seria um fato espiritual”.⁽²⁷⁾ Está claro que isto faz parte da posição relativista geral de Jung em relação à “verdade” da experiência religiosa. Ao contrário dêle, eu acredito que uma mentira nunca é um “fato espiritual”, nem qualquer outro fato, senão o de ser uma mentira. Sejam quais forem, todavia, os méritos das alegações, a posição de Jung por certo não é partilhada pelos zen-budistas. Ao contrário, é de crucial importância para eles distinguir entre uma genuína experiência de *satori*, em que a aquisição de um novo ponto de vista é real e, portanto, verdadeiro, e uma pseudo-experiência, que pode ser de natureza histérica ou psicótica, em que o estudante de Zen está convencido de haver obtido o *satori*, ao passo que o mestre de Zen precisa deixar claro que ele não o obteve. Uma das funções do mestre de Zen é, precisamente, a de estar em guarda contra a confusão do aluno entre o esclarecimento real e o imaginário.

Voltando a falar em termos psicológicos, o pleno despertar para a realidade traduz-se por haver atingido uma “orientação plenamente produtiva”. Isto não significa relacionarmos-nos com o mundo receptivamente, exploratoriamente,

(27) Prefácio à *Introduction to Zen Buddhism*, de Suzuki, p. 15.

acumulativamente, nem à maneira mercatória, mas criativamente, ativamente (no sentido de Espinosa). No estado de plena produtividade não há véus que me separem do “não-eu”. O objetivo já não é objeto; não está diante de mim, está comigo. A rosa que vejo não é um objeto para o meu pensamento, assim como, quando digo “Vejo uma rosa” apenas afirmo que o objeto, uma rosa, se inclui na categoria de “rosa”, mas assim como “uma rosa é uma rosa é uma rosa”. O estado de produtividade, ao mesmo tempo, é o estado da mais alta objetividade; vejo o objeto sem as deformações provocadas pela minha cupidez e pelo meu medo. Vejo-o como é, não como eu quisera que fôsse ou deixasse de ser. Nesse modo de percepção não há distorções paratáxicas. Há uma completa vivência, e a síntese é de subjetividade-objetividade. *Eu* experimento intensamente — não obstante, o objeto continua a ser o que é. Eu o trago à vida — e êle me traz à vida. O *satori* só parece misterioso para quem não percebe até que ponto sua percepção do mundo é puramente mental ou paratáxica. Quando se tem percepção disso, tem-se também percepção de uma percepção diferente, aquela que também se pode denominar percepção plenamente realística. É possível que se tenham experimentado apenas vislumbres dela — mas é possível imaginar o que é. Um menininho que estuda piano não tocará como um grande mestre. No entanto, a execução do mestre nada tem de misterioso; é apenas a perfeição da experiência rudimentar do menino.

Que a percepção não deformada e não cerebral da realidade é elemento essencial da experiência Zen está claramente expresso em duas histórias Zen. Uma delas refere a conversação entre um mestre e um monge.

— Fazeis, alguma vez, um esforço para disciplinar-vos na verdade?

— Sim, faço.

— E como vos exercitais?

— Quando tenho fome, como; quando estou cansado, durmo.

— Isso é o que toda a gente faz; pode-se dizer dos outros que se exercitam da mesma maneira que vós?

— Não.

— Por que não?

— Porque, quando comem, não comem, estão pensando em várias outras coisas e, dessa maneira, consentindo em ser perturbados; quando dormem, não dormem, mas sonham com mil e uma coisas. Por isso não são como eu. ⁽²⁸⁾

Qualquer explicação será desnecessária. Movida pela insegurança, pela cobiça, pelo medo, a pessoa comum está constantemente enredada num mundo de fantasias (das quais não tem necessariamente percepção) em que empresta ao mundo qualidades que nêle projeta, mas que não estão ali. Se isto já era verdadeiro na ocasião em que ocorreu a conversação, muito mais verdadeiro será hoje em dia, quando quase tôda a gente vê, ouve, sente e prova com seus pensamentos, em lugar de fazê-lo com os poderes existentes em seu interior, capazes de ver, ouvir, sentir e provar.

O outro pronunciamento, igualmente revelador, é o de um mestre de Zen, que disse: “Antes de me tornar esclarecido, os rios eram rios e as montanhas eram montanhas. Quando comecei a tornar-me esclarecido, os rios já não eram rios e as montanhas já não eram montanhas. Agora, depois que me tornei esclarecido, os rios voltaram a ser rios e as montanhas voltaram a ser montanhas”. Aqui vemos outra vez o nôvo enfoque da realidade. A pessoa comum é como o homem na caverna de Platão, que via apenas as sombras e as tomava pela substância. Depois que reconhece o seu erro, sabe tão-somente que as sombras *não* são a substância. Mas quando se torna esclarecido, deixa a caverna e sua escuridão e troca-a pela luz: vê a substância e não vê as sombras. Está desperto. Enquanto permanece no escuro, não compreende a luz (como diz a Bíblia: “Uma luz brilha na treva e a treva não a compreende”). Depois que sai da escuridão, compreende a diferença entre a maneira pela qual via o mundo como sombras e a maneira pela qual o vê agora, como realidade.

Zen colima o conhecimento da própria natureza da pessoa. Busca o “conhece-te a ti mesmo”. Mas êsse não é o conhecimento “científico” do psicólogo moderno, o conhecimento

(28) Suzuki, *Introduction to Zen Buddhism*, p. 86.

do intelecto-conhecedor, que se conhece como objeto; em Zen, o conhecimento de si mesmo é o conhecimento não intelectual, não alheado, a experiência plena em que conhecedor e conhecido se tornam um só. Como disse Suzuki: "A idéia básica de Zen é entrar em contato com a atividade interior do próprio ser, e fazê-lo da maneira mais direta possível, sem recorrer a nada que seja externo ou acrescentado".⁽²⁹⁾

A visão que temos da nossa própria natureza não é uma visão intelectual, havida de fora, mas uma visão experiencial, havida de dentro, por assim dizer. A diferença entre o conhecimento intelectual e o conhecimento experiencial, de central importância para Zen, constitui, ao mesmo tempo, uma das dificuldades básicas com que topa o estudante ocidental ao tentar compreender Zen. Durante dois mil anos (e com umas poucas exceções, como os místicos) o Ocidente acreditou que a resposta final ao problema da existência pode ser dada pelo pensamento; na Religião e na Filosofia, a "resposta certa" é de suma importância. Em razão dessa insistência, preparou-se o caminho para o florescimento das ciências naturais. Aqui, o pensamento exato, se bem não ministre uma resposta final ao problema da existência, é inerente ao método e necessário à aplicação do pensamento à prática, isto é, à técnica. Por outro lado, Zen se baseia na premissa de que a resposta definitiva à vida não pode ser dada pelo pensamento. "O sulco intelectual do "sim" e do "não" é perfeitamente acomodatório quando as coisas seguem o curso regular; mas assim que se apresenta a pergunta suprema da vida, o intelecto já não responde de forma satisfatória".⁽³⁰⁾ Por essa mesma razão, a experiência do *satori* não pode ser transmitida intelectualmente. É "uma experiência que nenhuma quantidade de explicações e argumentos poderá tornar comunicável a outros, a menos que estes outros já tenham passado por ela. Se o *satori* fôr submissível à análise no sentido de que, pelo fato de ser analisado, se torna claro para outra pessoa que nunca o experimentou, êsse *satori* não será *satori*. Pois o *satori* convertido em conceito deixa de sê-lo; e já não será uma experiência de Zen".⁽³¹⁾

(29) *Ibid.*, p. 44

(30) *Ibid.*, p. 67.

(31) *Ibid.*, p. 92.

Não só a resposta final à vida não pode ser dada por nenhuma formulação intelectual, mas também, a fim de chegar à iluminação, a pessoa precisa desfazer-se de muitas sínteses mentais, que estorvam a verdadeira visão. “Zen quer nossa mente livre e desobstruída; a própria idéia de unidade e totalidade é um obstáculo e um laço que estrangula e ameaça a liberdade original do espírito”.⁽³²⁾ Como consequência ulterior, o conceito de participação ou empatia, tão enfatizado pelos psicólogos ocidentais, não pode ser aceito pelo pensamento de Zen. “A idéia de participação ou empatia é uma interpretação intelectual de experiência primária, ao passo que, na medida em que está em jogo a própria experiência, não há lugar para nenhuma dicotomia. O intelecto, porém, se impõe e despedaça a experiência a fim de poder submetê-la ao tratamento intelectual, que significa discriminação ou bifurcação. Perde-se assim o sentimento original de identidade e permite-se ao intelecto que, à sua maneira característica, parta em pedaços a realidade. A participação ou empatia é o resultado da intelectualização. O filósofo que não tem experiência original se inclina a cultivá-la”.⁽³³⁾

Não só o intelecto, mas qualquer conceito ou figura autoritária restringe a espontaneidade da experiência; nessas condições, Zen “não dá nenhuma importância intrínseca às sutras sagradas ou à sua exegese pelos sábios e pelos doutos. A experiência pessoal atua vigorosamente contra a autoridade e a revelação objetiva...”⁽³⁴⁾ Em Zen não se nega a Deus nem se insiste sobre êle. “Zen quer absoluta liberdade, até de Deus”.⁽³⁵⁾ Quer a mesma liberdade até de Buda; daí o dito Zen: “Limpa tua boca quando pronuncias a palavra Buda”.

De acôrdo com a atitude Zen para com a visão intelectual, sua meta de ensino não é, como no Ocidente, uma sutileza cada vez maior de raciocínio lógico; seu método “con-

(32) *Ibid.*, p. 41.

(33) D. T. Suzuki, *Mysticism, Christian and Buddhist*, World Perspective Series, org. R. N. Anshen (Harper, Nova Iorque, Londres, Allen & Unwin, 1957), p. 105.

(34) D. T. Suzuki, *Introduction to Zen Buddhism*, p. 34.

(35) *Ibid.*, p. 97.

siste em colocar-nos num dilema, do qual precisamos lidar por fugir, não através da lógica, mas através de uma mente de ordem mais elevada".⁽³⁶⁾ Nessa conformidade, o professor não é um professor no sentido ocidental. É mestre, visto que, tendo amestrado a própria mente, está capacitado para transmitir ao discípulo a única coisa que pode ser transmitida: sua existência. "Apesar de tudo o que o mestre pode fazer, não pode fazer que o discípulo apreenda a coisa, a menos que este último esteja plenamente preparado para isso. [...] A apreensão da realidade suprema deve ser realizada pela própria pessoa".⁽³⁷⁾

A atitude do mestre de Zen em relação ao aluno é desconcertante para o moderno leitor ocidental, que se vê prêso entre dois pólos: uma autoridade irracional, que limita a liberdade e explora o seu objeto e uma ausência bonachona de qualquer autoridade. Zen representa outra forma de autoridade, a "autoridade racional". O mestre não chama o aluno; nada quer dêle, nem mesmo que se torne esclarecido; o aluno vem por sua livre e espontânea vontade, e por sua livre e espontânea vontade se vai. Mas visto que deseja aprender com o mestre, cumpre reconhecer que o mestre é um mestre, isto é, que o mestre sabe o que êle deseja saber e ainda não sabe. Para o mestre, "não há nada a explicar por meio de palavras, nada a expor como doutrina sagrada. Trinta bordoadas, quer afirmes, quer negues. Não permaneças em silêncio, nem sejas digressivo".⁽³⁸⁾ O mestre de Zen é caracterizado, ao mesmo tempo, pela completa ausência de autoridade irracional e pela afirmação, igualmente vigorosa, daquela autoridade sem exigências cuja fonte é a experiência autêntica.

Não será possível compreender Zen sem levar em conta a idéia de que a consumação da verdadeira visão está indissolúvelmente ligada à mudança do caráter. Aqui Zen deita raízes no pensamento budista, para o qual a transformação caracterológica é requisito de salvação. A ganância da posse, bem como de qualquer outra coisa, a vaidade e a glorificação

(36) *Ibid.*, p. 40.

(37) D. T. Suzuki, *Zen Buddhism*, p. 96.

(38) Suzuki, *Introduction to Zen Buddhism*, p. 49.

de si próprio devem ser deixadas para trás. A atitude para com o passado é de gratidão, para com o presente, de serviço, e para com o futuro, de responsabilidade. Viver em Zen “significa tratar a si mesmo e ao mundo com a disposição de espírito mais apreciativa e reverente”, numa atitude que é a base da “virtude secreta, traço sumamente característico da disciplina de Zen. Significa não desperdiçar recursos naturais; significa fazer uso pleno, econômico e moral, de quanto se nos antolha”.

Como meta positiva, o objetivo ético de Zen é alcançar “completa segurança e destemor”, passar do cativeiro à liberdade. “Zen é uma questão de caráter e não do intelecto, o que quer dizer que Zen surge da vontade como o primeiro princípio da vida”.⁽³⁹⁾

VI. DESRECALQUE E ESCLARECIMENTO

Que é o que se colhe da nossa discussão da Psicanálise⁽⁴⁰⁾ e de Zen no que respeita à relação entre os dois?

O leitor, a esta altura, já deve ter-se advertido de que a presunção de incompatibilidade entre o Zen-Budismo e a Psicanálise resulta apenas de um exame superficial de ambos. Ao contrário, a afinidade entre os dois parece ser muito mais notável. Este capítulo é consagrado a uma elucidação minuciosa dessa afinidade.

Começemos com os pronunciamentos do Dr. Suzuki, já citados, sobre a finalidade de Zen. “Em sua essência, Zen é a arte de descobrir a natureza do próprio ser, e mostra o caminho do cativeiro à libertação. [...] Podemos dizer que Zen libera tôdas as energias adequadas e naturalmente armazenadas em cada um de nós, que são, em circunstâncias comuns, tolhi-

(39) *Ibid.*, p. 131.

(40) Quando me refiro, neste capítulo, à “Psicanálise”, refiro-me à psicanálise humanística como um desenvolvimento da análise de Freud, mas que, não obstante, inclui os aspectos da análise freudiana que estão na raiz desse desenvolvimento.

das e desvirtuadas de modo que não podem encontrar um canal apropriado à sua atividade. [...] Por conseguinte, o objetivo de Zen é impedir que fiquemos loucos ou aleijados. É isto o que entendo por libertação, dar ampla liberdade de ação a todos os impulsos criativos e benévolos inerentes aos nossos corações. Geralmente não damos tento de que possuímos tôdas as faculdades necessárias para sermos felizes e amantes em relação uns aos outros”.

Essa descrição das finalidades de Zen poderia servir, sem qualquer alteração, de descrição do que a Psicanálise aspira a conseguir; a compreensão da nossa própria natureza, a obtenção da liberdade, felicidade e amor, liberação de energia, evitação da loucura e do aleijamento.

A última afirmação, de que enfrentamos a alternativa entre o esclarecimento e a insanidade, talvez pareça surpreendente, mas, no meu entender, é apoiada por fatos observáveis. Embora a Psiquiatria se preocupe em saber por que *algumas* pessoas enlouquecem, a verdadeira pergunta é por que *a maioria* das pessoas *não* enlouquece. Considerando-se a posição do homem no mundo, seu isolamento, sua solidão, sua impotência e sua percepção de tudo isso, seria de esperar que esse fardo fôsse superior às suas forças, de modo que êle, literalmente, “se despedaçasse” sob a tensão. A maioria das pessoas evita esse resultado recorrendo a mecanismos de compensação, como a estafante rotina da vida, a conformidade com o rebanho, a busca do poder, do prestígio e do dinheiro, a dependência de ídolos — partilhada com outros em cultos religiosos — uma vida masoquista de auto-sacrifício, a presunção narcisista — em suma, tornando-se aleijada. Funcionando, todos êsses mecanismos de compensação poderão manter a sanidade até certo ponto. A solução fundamental, a única que realmente sobrepuja a insanidade potencial, é a resposta plena e produtiva ao mundo, representada, em sua forma mais elevada, pelo esclarecimento ou iluminação.

Antes de chegarmos à questão central da conexão entre a Psicanálise e Zen, quero examinar algumas outras afinidades periféricas:

A primeira é a orientação ética comum a Zen e à Psicanálise. Uma condição para se atingir a meta de Zen é a supe-

ração da cupidez, seja ela a cupidez de posses ou de glória, ou qualquer outra forma de ganância (“cobiça” no sentido do Antigo Testamento). Pois é precisamente êste o objetivo da Psicanálise. Em sua teoria da evolução da libido, desde o nível oral receptivo, passando pelo oral sadista e pelo anal até ao nível genital, Freud afirmou implicitamente que o caráter sadio se desenvolve a partir de uma orientação cúpida, cruel, mesquinha, para chegar a uma orientação ativa e independente. Em minha própria terminologia, que acompanha as observações clínicas de Freud, tornei mais explícito êsse elemento de valor falando em evolução a partir da orientação receptiva, passando pela exploratória, pela acumulativa, pela mercatória, para chegar à orientação produtiva.⁽⁴¹⁾ Seja qual fôr a terminologia usada, o ponto essencial é que, no conceito psicanalítico, a cupidez é um fenômeno patológico; existe onde a pessoa não desenvolveu suas capacidades ativas, produtivas. Entretanto, nem a Psicanálise nem Zen são *essencialmente* um sistema ético. O objetivo de Zen transcende a meta do comportamento ético, e o mesmo acontece com a Psicanálise. Pode-se dizer que ambos os sistemas presumem que a consecução da sua meta traz consigo uma transformação ética, a superação da cupidez e a capacidade de amor e compaixão. Não tendem a fazer o homem levar uma vida virtuosa pela supressão do “mau” desejo, mas esperam que o mau desejo se dissipe e desapareça sob a luz e o calor da consciência ampliada. Seja, porém, qual fôr a conexão causal entre a iluminação e a transformação ética, seria um erro fundamental acreditar que a finalidade de Zen possa ser separada do objetivo de superar a cupidez, a autoglorificação e a insensatez, e que se possa alcançar o *satori* sem alcançar a humildade, o amor e a compaixão. Erro análogo seria o de supor que se possa atingir a meta da Psicanálise sem a ocorrência de uma transformação semelhante no caráter da pessoa. Quem quer que haja atingido o nível produtivo não é cúpido e, ao mesmo tempo, terá sobrepujado sua grandiosidade e as ficções de onisciência e onipotência; é humilde e se vê tal qual é. Tanto o Zen quanto a Psicanálise visam a alguma coisa que sobre-

(41) *Man for Himself* (Nova Iorque, Rinehart, 1947, Londres, Routledge, 1949), Capítulo III.

passa a Ética, mas sua finalidade não poderá ser atingida se não se verificar uma transformação ética.

Outro elemento comum a ambos os sistemas é a insistência na independência de qualquer espécie de autoridade. Esse é o principal motivo das críticas de Freud à Religião. Freud enxergava como essência da Religião a ilusão de substituir a dependência original de um pai, que ajuda e castiga, pela dependência de Deus. Na crença em Deus, segundo Freud, o homem continua em sua dependência infantil, em lugar de amadurecer, isto é, contar apenas com as próprias forças. Que teria dito Freud a uma "religião" que recomenda: "Quando houveres pronunciado o nome de Buda, limpa tua boca!" Que teria dito êle a uma religião em que não há Deus, nenhuma autoridade irracional de qualquer espécie, cujo principal objetivo é precisamente o de libertar o homem de toda dependência, ativando-o, mostrando-lhe que êle, e mais ninguém, tem a responsabilidade do seu destino?

Entretanto, poder-se-ia perguntar, essa atitude antiautoritária não contradirá a significação da pessoa do mestre em Zen e do analista em Psicanálise? Mais uma vez, a pergunta aponta para um elemento em que há profunda conexão entre Zen e a Psicanálise. Em ambos os sistemas faz-se mister um guia, alguém que já tenha passado pela experiência por que o paciente (o discípulo) sob os seus cuidados deverá passar. Significará isto, porventura, que o discípulo se torna dependente do mestre (ou do psicanalista) e que, portanto, as palavras do mestre constituem verdade para êle? Não há dúvida nenhuma de que os psicanalistas lidam com o *fato* da dependência (transferência) e reconhecem a poderosa influência que ela pode ter. Mas o objetivo da Psicanálise é compreender e, por fim, dissolver êsse laço, conduzindo o paciente a um ponto em que êste se liberta plenamente do analista, porque terá experimentado em si mesmo o que era inconsciente, reintegrando-o em sua consciência. O mestre de Zen — e o mesmo se pode dizer do psicanalista — sabe mais e, portanto, pode ter convicção em seu juízo, mas isso não quer dizer que êle imponha seu juízo ao discípulo. Não o chamou e não impede que êle o deixe. Se o discípulo o procura voluntariamente e solicita sua orientação para palmilhar o caminho escarpado que

conduz à iluminação, o mestre se mostra disposto a guiá-lo, mas com uma condição: que o discípulo compreenda que, por mais que o mestre deseje ajudá-lo, o discípulo terá de cuidar de si mesmo. Nenhum de nós poderá salvar a alma de outra pessoa. Cada qual só é capaz de salvar a sua. O mais que o mestre poderá fazer é representar o papel da parteira, de um guia nas montanhas. Como disse um mestre: "Na verdade, nada tenho para transmitir-te e, se tentasse fazê-lo, terias ocasião de transformar-se em objeto de riso. Além disso, o que quer que eu possa dizer-te é meu, e nunca poderá ser teu".

Notável e concreta ilustração da atitude do mestre de Zen encontra-se no livro de Herrigel sobre a arte de atirar com o arco.⁽⁴²⁾ O mestre de Zen insiste em sua autoridade racional, o que quer dizer que, conhecendo melhor como adquirir a arte de atirar com o arco, deve dar destaque a certa maneira de aprendê-la, mas dispensa qualquer autoridade irracional, qualquer poder sobre o aluno, qualquer dependência do aluno em relação ao mestre. Pelo contrário, logo que o aluno se faz mestre, segue o seu caminho, e tudo o que o mestre espera dele são notícias, de quando em quando, que lhe mostrem os seus progressos. Pode-se dizer que o mestre de Zen ama os discípulos. Feito de realismo e maturidade, seu amor envida todos os esforços para ajudar o aluno a atingir o objetivo, cômico embora de que nada que faz o mestre poderá resolver o problema *para* o aluno, poderá alcançar o objetivo por ele. Esse amor do mestre de Zen, despojado de sentimentalismos, realístico, aceita a realidade do destino humano, em que nenhum de nós pode salvar o outro, mas em que nunca devemos deixar de fazer todos os esforços para auxiliar, de modo que o outro possa salvar-se. Qualquer amor que ignore esta limitação e se proclame capaz de "salvar" outra alma, é amor que ainda não se libertou da grandiosidade e da ambição.

Fôra ocioso trazer à colação novas provas de que o que se disse a respeito do Mestre de Zen, em princípio, se aplica (ou deveria aplicar-se) ao psicanalista. Entendia Freud que a

(42) Eugen Herrigel, *Zen in the Art of Archery* (Nova Iorque, Pantheon Books, Londres, Routledge, 1953).

independência do paciente em relação ao analista seria melhor estabelecida por uma atitude impessoal, de espelho, por parte do analista. Mas analistas como Ferenczi, Sullivan, eu mesmo e outros, que acentuam a necessidade do relacionamento entre analista e paciente como condição de compreensão, concordariam plenamente em que êsse relacionamento deve ser livre de quaisquer sentimentalismos, de quaisquer distorções não realísticas e, sobretudo, de qualquer interferência — ainda que sutil e indireta — do analista na vida do paciente, inclusive a exigência de que o paciente fique bom. Se o paciente quiser ficar bom e mudar, ótimo, o analista estará disposto a ajudá-lo. Se a sua resistência à mudança fôr demasiado grande, isto já foge à responsabilidade do analista. Tôda a responsabilidade dêste último está em prestar o melhor dos seus conhecimentos e esforços, em participar integralmente da busca do objetivo que levou o paciente a procurá-lo.

Relacionada à atitude do analista, há outra afinidade entre Zen-Budismo e Psicanálise. O método de “ensino” de Zen, por assim dizer, é encantar o aluno. O *koan* veda ao aluno buscar refúgio no pensamento intelectual; o *koan* é como que uma barreira que impossibilita a fuga. O analista faz — ou deveria fazer — algo parecido. Impede-lhe evitar o êrro de alimentar o paciente com interpretações e explicações que só o impedem de desferir o salto que vai do pensar ao experimentar. Ao contrário, cumpre-lhe afastar, uma por uma, as racionalizações, as muletas, até que o paciente, não podendo escapar, rompa através das ficções que lhe atravancam a mente e experimente a realidade — isto é, se torne consciente de alguma coisa de que não tinha consciência. Êsse processo produz, não raro, muita ansiedade, que, por sua vez, poderia dificultar a ruptura, não fôra a presença tranqüilizadora do analista. Mas uma tranqüilidade provocada pelo fato de “estar ali” e não por palavras que tendam a estorvar o paciente de experimentar o que só êle pode experimentar.

Nossa discussão, até agora, só abordou os pontos tangenciais de similaridade ou afinidade entre Zen-Budismo e Psicanálise. Mas nenhuma comparação dessa natureza pode ser satisfatória se não enfocar diretamente o problema principal de Zen, que é o esclarecimento, e o principal problema da

Psicanálise, que é o desrecalque, a transformação do inconsciente em consciência.

Sumariemos o que já se disse a respeito desse problema no que concerne à Psicanálise. O objetivo da Psicanálise é tornar consciente o inconsciente. Entretanto, falar “no” inconsciente e “no” consciente é tomar palavras por realidades. Precisamos não esquecer o fato de que o consciente e o inconsciente se referem a funções, e não a lugares nem a conteúdos. Expressando-nos adequadamente, portanto, só podemos falar em estados de vários graus de recalque, isto é, um estado em que somente se permite que cheguem à percepção as experiências capazes de passar pelo filtro social da língua, da lógica e do conteúdo. Na medida em que posso livrar-me desse filtro e experimentar-me como o homem universal, isto é, na medida em que diminui o recalque, entro em contato com os mais profundos mananciais dentro de mim mesmo, o que significa entrar em contato com toda a humanidade. Quando se elimina todo o recalque, desaparece o inconsciente contraposto ao consciente; a experiência é direta, imediata; e visto que não sou estranho a mim mesmo, ninguém nem nada me são estranhos. Além disso, na medida em que parte de mim se alheia de mim mesmo e o meu “inconsciente” se separa do meu consciente (isto é, eu, o homem total, me separo de mim, o homem social), minha apreensão do mundo é falseada de várias maneiras. Primeiramente, à maneira das distorções paratáxicas (transferência); experimento outra pessoa não com o meu eu total, senão com o meu eu dividido, infantil, e, assim, a outra pessoa é experimentada como uma pessoa importante da minha infância, e não como a pessoa que realmente é.

Em segundo lugar, no estado de recalque, o homem experimenta o mundo com uma falsa consciência. Não vê o que existe, mas empresta sua imagem intelectual às coisas, e as vê à luz de suas imagens e fantasias intelectivas, e não da realidade delas. É a imagem intelectual, o véu deformante, que cria suas paixões, suas ansiedades. Finalmente, o homem recalcado, em lugar de experimentar coisas e pessoas, experimenta por *cerebração*. Tem a ilusão de estar em contato com o *mundo*, quando está apenas em contato com *palavras*. A

distorção paratáxica, a falsa consciência e a cerebração não são modos de irrealidade rigorosamente separados; são, antes, aspectos diferentes e, não obstante, sobrepostos do mesmo fenômeno de irrealidade que existe enquanto o homem universal está separado do homem social. Apenas descrevemos o mesmo fenômeno de maneira diferente ao dizer que a pessoa que vive em estado de recalçamento é a pessoa alheada. Projeta seus próprios sentimentos e idéias nos objetos e, então, não se experimenta como o objeto dos seus sentimentos, mas é governado pelos objetos carregados com os seus sentimentos.

O contrário da experiência alheada, desvirtuada, paratáxica, falsa, cerebral, é a apreensão imediata, direta, total, do mundo que vemos na criança antes que o poder da educação mude essa forma de experiência. Para o recém-nascido ainda não existe separação entre o eu e o não-eu. A separação ocorre gradativamente e o resultado final é expresso pelo fato de poder a criança dizer "eu". Mas ainda assim a apreensão do mundo por parte da criança permanece relativamente imediata e direta. Quando a criança brinca com uma bola, de fato a vê mover-se, está integralmente *na* experiência, e é por isso que se trata de uma experiência que pode ser interminavelmente repetida e com uma alegria que nunca se acaba. O adulto também acredita ver a bola rolando. Isto, sem dúvida, é verdade, pois ele vê que a bola-objeto está rolando no chão-objeto. Na realidade, porém, não *vê* o rolar. *Pensa* na bola que rola sobre a superfície. Quando diz "a bola rola", está apenas confirmando (a) seu conhecimento de que aquele objeto redondo se chama bola e (b) seu conhecimento de que objetos redondos rolam sobre superfícies polidas quando empurrados. Seus olhos operam com a finalidade de provar esse conhecimento e, assim, dar-lhe segurança no mundo.

O estado de desrecalque é um estado em que se readquire a apreensão imediata, não deformada, da realidade, a simplicidade e a espontaneidade da criança; entretanto, *depois* de haver passado pelo processo de alheamento, do desenvolvimento do próprio intelecto, o desrecalque é o regresso à inocência num plano mais elevado; e esse regresso à inocência só é possível depois que se perdeu a própria inocência.

Tôda essa idéia encontrou clara expressão no Antigo Testamento, na história da Queda e na profética concepção do

Messias. Na história bíblica, o homem se encontra, no Jardim do Éden, num estado de unidade não diferenciada. Não há consciência, nem diferenciação, nem escolha, nem liberdade, nem pecado. O homem é parte da natureza e não tem percepção de nenhuma distância entre si e a natureza. Esse estado de unidade primordial, pré-individual, é rompido pelo primeiro ato de escolha, que, ao mesmo tempo, é o primeiro ato de desobediência e liberdade. O ato ocasiona o aparecimento da consciência. O homem tem percepção de si próprio, de sua separação de Eva-a mulher, da natureza, dos animais e da terra. Ao experimentar a separação, sente-se envergonhado — como ainda nos sentimos envergonhados (embora inconscientemente) ao experimentarmos a separação dos nossos semelhantes. Deixa o Jardim do Éden e dá início, assim, à história humana. Não pode regressar ao estado original de harmonia, mas pode lutar por atingir um novo estado de harmonia desenvolvendo plenamente sua razão, sua objetividade, sua consciência e seu amor, de modo que, como diz o profeta, “a terra está cheia do conhecimento de Deus como o oceano está cheio de água”. Segundo a concepção messiânica, a história é o lugar em que ocorrerá essa evolução da harmonia pré-individual, pré-consciente, para uma nova harmonia, baseada na completação e na perfeição do desenvolvimento da razão. Esse novo estado de harmonia se denomina tempo messiânico e nêle terão desaparecido os conflitos entre o homem e a natureza, entre o homem e o homem, o deserto se mudará em vale fértil, o cordeiro e o lobo descansarão lado a lado, as espadas serão convertidas em relhas de arado. O tempo messiânico é o tempo do Jardim do Éden e, todavia, é o seu oposto. É unidade, imediação, totalidade, porém do homem plenamente desenvolvido que voltou a ser criança, mas deixou para trás o ser criança.

A mesma idéia está expressa no Novo Testamento: “Em verdade vos digo, todo o que não receber o reino de Deus como um menino, não entrará nêle”.⁽⁴³⁾ O significado é claro: precisamos voltar a ser crianças, experimentar a apreensão

(43) Lucas, 18:17. Tradução do Padre Antônio Pereira de Figueiredo (N. do T.)

criativa, não alheada, do mundo; mas, ao voltarmos a ser crianças, ao mesmo tempo não somos crianças, senão adultos plenamente desenvolvidos. Teremos, então, a experiência que o Nôvo Testamento descreve assim: “Nós agora vemos Deus como por um espelho, em enigmas, mas então face a face. Agora conheço-o em parte, mas então hei de conhecê-lo, como eu mesmo sou também dêle conhecido”.⁽⁴⁴⁾

“Tornar-se consciente do inconsciente” significa sobrepujar o recalamento e a alheação de mim mesmo e, portanto, do estranho. Significa despertar, desfazer-se de ilusões, ficções, mentiras, ver a realidade como ela é. O homem que desperta é o homem liberado, o homem cuja liberdade não pode ser restringida por outros nem por si mesmo. O processo de se ter consciência daquilo de que não se tinha consciência constitui a revolução interior do homem. É o verdadeiro despertar, que se encontra na base tanto do pensamento intelectual criativo quanto da apreensão intuitiva imediata. A mentira só é possível num estado de alheamento, em que só se experimenta a realidade como um pensamento. No estado em que se está aberto à realidade, existente na despertez, a mentira é impossível porque se desvaneceria sob a força da experiência plena. Em última análise, tornar consciente o inconsciente significa viver em verdade. A realidade deixou de estar alheada; estou aberto a ela; deixo-a ser; daí que as respostas que lhe dou sejam “verdadeiras”.

Esse objetivo da apreensão imediata e plena do mundo é o objetivo de Zen. Como o Dr. Suzuki, neste livro, dedicou um capítulo ao inconsciente, posso reportar-me à sua exposição e, assim, tentar elucidar melhor a conexão entre os conceitos psicanalíticos e os de Zen.

Em primeiro lugar, eu gostaria de assinalar, ainda uma vez, a dificuldade terminológica que, no meu entender, complica desnecessariamente o assunto: o emprêgo de *o* consciente e *o* inconsciente, em lugar do têrmo funcional de maior ou menor percepção da experiência no homem total. Acredito

(44) I Coríntios, 13:11. Tradução do Padre Antônio Pereira de Figueiredo (N. do T.)

que, se eliminarmos da nossa discussão os entraves terminológicos, poderemos reconhecer mais prontamente a conexão entre o verdadeiro significado de tornar consciente o inconsciente e a idéia do esclarecimento ou iluminação.

“O enfoque Zen consiste em penetrar diretamente no objeto e vê-lo, por assim dizer, por dentro”.⁽⁴⁵⁾ A apreensão imediata da realidade “pode chamar-se também conativa ou criativa”.⁽⁴⁶⁾ Suzuki se refere em seguida a essa fonte de criatividade como ao “inconsciente Zen” e continua dizendo que “o inconsciente é algo que se deve sentir, não no sentido comum, mas no que eu chamaria o mais primordial ou fundamental dos sentidos”.⁽⁴⁷⁾ A formulação alude aqui ao inconsciente como a um reino dentro da personalidade e que a transcede, e, como Suzuki continua dizendo, “o sentir o inconsciente é... básico [e] primário”.⁽⁴⁸⁾ Traduzindo isso em termos funcionais eu não falaria em sentir “o” inconsciente, senão em ter percepção de uma área mais profunda e não convencionalizada de experiência ou, em outras palavras, em diminuir o grau de recalcamento e, dessarte, reduzir a distorção paratáxica, as projeções de imagem e a cerebração da realidade. Onde Suzuki se refere ao homem Zen como estando “em comunhão direta com o grande inconsciente”,⁽⁴⁹⁾ eu preferiria a formulação: tendo percepção da própria realidade e da realidade do mundo em tôda a sua profundidade e sem véus. Pouco mais adiante, Suzuki emprega a mesma linguagem funcional ao afirmar: “Na realidade [o inconsciente] é o que nos é mais íntimo, e precisamente em virtude dessa intimidade temos dificuldade em deitar-lhe a mão, pela mesma razão por que o olho não pode ver-se a si mesmo. *O tornar-se, portanto, consciente do inconsciente requer um treinamento especial por parte da consciência*”.⁽⁵⁰⁾ Aqui Suzuki opta por uma formu-

(45) D. T. Suzuki, “Conferências sobre Zen-Budismo”, *supra*, p. 20.

(46) *Ibid.*, p. 12.

(47) *Ibid.*, p. 14.

(48) *Idem.*

(49) *Ibid.*, p. 16.

(50) *Ibid.*, p. 18. (O grifo é meu — E. F.)

lação que seria exatamente a escolhida do ponto de vista psicanalítico: a meta é tornar-se consciente do inconsciente e, no intuito de alcançá-la, faz-se necessário um treinamento especial por parte da consciência. Implicará isto, acaso, que o Zen e a Psicanálise têm a mesma finalidade e apenas diferem no treinamento da consciência que desenvolveram?

Antes de voltar a este ponto, desejo discutir alguns outros, que precisam ser esclarecidos.

Em sua exposição, o Dr. Suzuki se refere ao mesmo problema que mencionei há pouco na discussão do conceito psicanalítico, a saber, o do conhecimento em oposição ao estado de inocência. O que em termos bíblicos se denomina perda da inocência, através da aquisição do conhecimento, é denominado em Zen e no Budismo em geral “a “contaminação afetiva (*klesha*)” ou “a interferência da mente consciente, em que predomina a inteligência (*vijnana*)””. O termo inteligência suscita um problema importantíssimo. Será inteligência o mesmo que consciência? Neste caso, o tornar consciente o inconsciente implicaria o favorecimento da inteligência e conduziria, de fato, a um objetivo exatamente contrário ao de Zen. Se assim fôsse, a finalidade da Psicanálise e a de Zen, com efeito, seriam diametralmente opostas, e enquanto que uma delas lidaria por estimular a inteligência, a outra forcejaria por sobrepujá-la.

Revela admitir que Freud, nos primeiros dias do seu trabalho, quando ainda acreditava que a informação adequada ministrada ao paciente pelo psicanalista bastaria a curá-lo, concebia a inteligência como o alvo da Psicanálise; cumpre admitir mais que, na prática, muitos analistas ainda não se desapegarão desse conceito de inteligência e Freud nunca se expressou com inteira clareza sobre a diferença entre a inteligência e a experiência afetiva, total, que ocorre na “ruptura” genuína. Entretanto, é precisamente a compreensão experimental e não intelectual que constitui o objetivo da Psicanálise. Como já afirmei, ter percepção da minha respiração não significa *pensar na* minha respiração. Ter percepção do movimento da minha mão não significa pensar nêla. Pelo contrário, quando me ponho a *pensar na* minha respiração ou no movimento da minha mão, já não tenho percepção da minha respiração nem

do movimento da minha mão. O mesmo se aplica à minha percepção de uma flor ou de uma pessoa, da minha experiência de alegria, de amor ou de paz. É característico de toda compreensão verdadeira em Psicanálise o fato de não poder ser formulada intelectualmente, ao passo que é característico de toda análise incorreta o fato de que a compreensão se formula por meio de teorias complicadas, que nada têm que ver com a experiência imediata. A autêntica compreensão psicanalítica é súbita; chega sem ser forçada ou sequer premeditada. Não começa em nosso cérebro, mas sim, para usarmos uma imagem japonesa, em nosso ventre. Não pode ser adequadamente formulada com palavras e foge-nos quando tentamos formulá-la assim; entretanto, é real e consciente, e faz da pessoa que a experimenta uma pessoa mudada.

A apreensão imediata do mundo por uma criança ocorre antes que estejam plenamente desenvolvidos a consciência, a objetividade e um sentido da realidade separada do eu. Nesse estado, "o inconsciente, instintivo, é apenas o dos animais e das criancinhas de colo. Não pode ser o do homem maduro".⁽⁵¹⁾ Durante a evolução do inconsciente primitivo para a consciência de si mesmo, experimenta-se o mundo como um mundo alheado, na base da cisão entre o sujeito e o objeto, da separação entre o homem universal e o homem social, entre o inconsciente e a consciência. Na medida, porém, em que a consciência é treinada para abrir-se, para perder o filtro triplo, desaparece a discrepância entre a consciência e o inconsciente. Quando isso acontece, ocorre a experiência direta, não refletida, consciente, precisamente a espécie de experiência que existe sem intelecção e sem reflexão. Esse conhecimento é o que Espinosa denomina a mais alta forma de conhecimento, a *intuição*; o conhecimento que Suzuki descreve como o enfoque que "consiste em penetrar diretamente no objeto e vê-lo, por assim dizer, por dentro"; é a maneira conativa ou criativa de ver a realidade. Na experiência da apreensão imediata, não refletida, o homem se torna o "artista criativo da vida", que somos todos e que, no entanto, esquecemos que somos. "Para ele [o artista criativo da vida] cada um de seus atos

(51) *Ibid.*, p. 19.

exprime originalidade, poder criador, a própria personalidade viva. Não existe nêle convencionalismo, conformidade, motivação inibitória. [...] Não tem o eu encerrado em sua existência fragmentária, limitada, restrita, egocêntrica. Evadiu-se dessa prisão".⁽⁵²⁾

Depois de purificar-se da "contaminação afetiva" e da interferência da inteligência, o "homem maduro" pode levar "uma vida de liberdade e espontaneidade, em que não tenham azo de salteá-lo sentimentos perturbadores, como o medo, a ansiedade ou a insegurança".⁽⁵³⁾ O que Suzuki diz aqui sobre a função libertadora dêsse conseguimento é, de fato, o que se diria, do ponto de vista psicanalítico, do efeito que se espera da plena compreensão.

Resta ainda uma questão de terminologia, que desejo tratar apenas de caminho, visto que, como tôdas as questões terminológicas, carece de muita importância. Já tive ocasião de mencionar que Suzuki fala no treinamento da consciência; em outros passos, contudo, êle se refere ao "*inconsciente treinado*", em que tôdas as experiências conscientes por que passou desde a primeira infância estão incorporadas como se lhe constituíssem todo o ser".⁽⁵⁴⁾ Poder-se-á descobrir uma contradição no uso, em dado momento, da "consciência treinada" e, em outro, do "inconsciente treinado". Na realidade, contudo, não acredito que tenhamos aqui nenhuma contradição. No processo de tornar consciente o inconsciente, de chegar à plena e, portanto, não refletida realidade da experiência, tanto o consciente quanto o inconsciente precisam ser treinados. É preciso treinar o consciente a perder sua confiança no filtro tradicional, ao passo que é preciso treinar o inconsciente a deixar sua existência secreta, separada, e surgir à luz. Na verdade, porém, ao falarmos em treinamento da consciência e do inconsciente estamos falando metafóricamente. Nem o inconsciente nem a consciência precisam ser treinados (visto que não existe o consciente nem o inconsciente), mas o *homem* pre-

(52) *Ibid.*, p. 16.

(53) *Ibid.*, p. 20.

(54) *Ibid.*, p. 19. (O grifo é meu — E.F.)

cisa ser treinado a abrir mão do seu recalque e a experimentar a realidade plenamente, claramente, em tôda a sua percepção e, não obstante, sem reflexão intelectual, a não ser quando a reflexão intelectual é desejada ou necessária, como na Ciência e nas ocupações práticas.

Sugere Suzuki que se chame a êsse inconsciente o Inconsciente Cósmico. Está visto que não existe nenhum argumento válido contra tal terminologia, contanto que seja explicada tão claramente quanto no texto de Suzuki. Sem embargo disso, eu preferiria usar a expressão "Consciência Cósmica", que Bucke empregou para indicar uma forma nova e emergente de consciência.⁽⁵⁵⁾ Prefiro essa expressão porque, na medida em que o inconsciente se torna consciente, e quando isso acontece, deixa de ser inconsciente (tendo sempre em mente que êle não se transforma em intelecção reflexiva). O inconsciente cósmico só é inconsciente enquanto estamos separados dêle, isto é, enquanto não temos consciência da realidade. Na medida em que despertamos e entramos em contato com a realidade, não há nada de que não tenhamos consciência. Releva acrescentar que, ao empregarmos a expressão *Consciência Cósmica* em lugar de *consciente*, fazemos referência à função da percepção e não a um lugar no interior da personalidade.

Aonde nos leva tôda essa discussão acêrca da relação entre o Zen-Budismo e a Psicanálise?

(55) Richard R. Bucke, *Cosmic Consciousness, A Study in the Evolution of the Human Mind* (Innes & Sons, 1901; Nova Iorque, Dutton, 1923, 17.^a edição, 1954). Releva mencionar, ainda que apenas de passagem, que o livro de Bucke é talvez o mais pertinente ao tópico dêste artigo. Psiquiatra de grande conhecimento e experiência, socialista imbuído de profunda crença na necessidade e na possibilidade de uma sociedade socialista que "abolirá a propriedade individual e livrará a terra, a um tempo, de dois males imensos — as riquezas e a pobreza", Bucke expõe nesse livro uma hipótese sôbre a evolução da consciência humana. De acôrdo com ela, o homem progrediu da "simples consciência" animal para a autoconsciência humana, e está agora a pique de criar a Consciência Cósmica, evento revolucionário que já ocorreu em certo número de personalidades extraordinárias nos últimos dois mil anos. O que Bucke descreve como consciência cósmica é, no meu entender, precisamente, a experiência que se denomina *satori* no Zen-Budismo.

O objetivo de Zen é a iluminação: a apreensão imediata, não refletida, da realidade, sem contaminação afetiva e sem intelectualização, a realização da relação entre mim e o Universo. Essa nova experiência é uma repetição da apreensão pré-intelectual, imediata, da criança, porém num novo plano, o plano do desenvolvimento completo da razão, da objetividade e da individualidade do homem. Enquanto que a experiência da criança, de imediação e unidade, ocorre *antes* da experiência do alheamento e da cisão entre sujeito e objeto, a experiência da iluminação ocorre depois dela.

O objetivo da Psicanálise, como o formulou Freud, é tornar consciente o inconsciente, substituir o Id pelo Ego. É verdade que o conteúdo do inconsciente que se pretendia descobrir se limitava a um pequeno setor da personalidade, aos impulsos instintuais que, embora vivos na primeira infância, estavam sujeitos à amnésia. Arrancá-los ao estado de recalque era a finalidade da técnica analítica. Além disso, o setor que devia ser descoberto, à parte as premissas teóricas de Freud, era determinado pela necessidade terapêutica de curar um sintoma particular. Havia pouco interesse em recuperar o inconsciente fora do setor relacionado com a formação do sintoma. A pouco e pouco, a introdução do conceito do instinto de morte e de eros e o desenvolvimento dos aspectos do Ego nos últimos anos provocou certa ampliação dos conceitos freudianos relativos ao conteúdo do inconsciente. As escolas não-freudianas dilataram consideravelmente o setor do inconsciente que deveria ser descoberto. Mais radicalmente Jung, mas também Adler, Rank, e os outros autores mais recentes, cognominados neofreudianos, concorreram para essa extensão. Entretanto (com exceção de Jung), apesar da ampliação, a extensão do setor que se tencionava desvelar continuou determinado pelo objetivo terapêutico de curar este ou aquele sintoma; ou este ou aquele traço neurótico de caráter. Não abrangeu toda a pessoa.

Entretanto, se seguirmos o objetivo original de Freud, de tornar consciente o inconsciente, até suas últimas consequências, teremos de libertá-lo das limitações que lhe impediram a própria orientação instintual e a tarefa imediata de curar sintomas. Se visarmos à plena recuperação do incons-

ciente, a tarefa não se restringirá aos instintos, nem a outros setores limitados de experiência, mas abrangerá a experiência total do homem total; e a finalidade passa a ser a suplantação do alheamento e da cisão entre sujeito e objeto na percepção do mundo; e o descobrimento do inconsciente significa a superação da contaminação afetiva e da cerebração; significa a eliminação do recalque, a abolição da cisão dentro em mim mesmo entre o homem universal e o homem social; significa o desaparecimento da popularidade entre o consciente contraposto ao inconsciente; significa chegar ao estado da apreensão imediata da realidade, sem distorção e sem interferência da reflexão intelectual; significa sobrelevar o anseio de apegar-se ao ego, de adorá-lo; significa abrir mão da ilusão de um ego separado indestrutível, que se quer ampliado e preservado à maneira que os faraós egípcios esperavam preservar-se como múmias pela eternidade. Ter consciência do inconsciente significa ser aberto, receptivo, não *ter* nada e *ser*.

Esse objetivo da plena recuperação do inconsciente pela consciência é, obviamente, muito mais radical do que a meta psicanalítica geral. Os motivos se vêem com facilidade. O alcançamento da meta total requer um esforço muito superior ao que a maioria das pessoas no Ocidente está disposta a fazer. Mas ainda que se ponha de parte a questão do esforço, a própria visualização da meta só é possível em determinadas condições. Primeiro que tudo, a meta radical só pode ser vista pelo prisma de certa posição filosófica. Não há necessidade de descrevermos com minúcias tal posição. Basta dizer que se trata de uma posição que não visa à finalidade negativa da ausência da doença, mas sim à finalidade positiva da presença do bem-estar, concebido em termos de união completa, de imediata e não contaminada apreensão do mundo. Essa finalidade não poderia ser melhor descrita do que o foi por Suzuki em termos de "arte de viver". Não nos devemos esquecer de que qualquer conceito como o da arte de viver brota do solo de uma orientação humanística espiritual, como aquela em que se fundamentam os ensinamentos de Buda, dos profetas, de Jesus, de Meister Eckhart, ou de homens como Blake, Walt Whitman ou Bucke. A menos de ser visto nesse contexto, o conceito da "arte de viver" perde tudo o que é específico e se deteriora, convertendo-se num conceito que hoje leva o nome

de "felicidade". É forçoso também não esquecer que essa orientação inclui uma finalidade ética. Embora transcenda a Ética, o Zen inclui os objetivos éticos fundamentais do Budismo, que são essencialmente os mesmos de todos os ensinamentos humanísticos. O alcançamento da meta de Zen, como Suzuki deixou bem claro nas palestras incluídas neste livro, supõe a superação da cupidez em tôdas as suas formas, seja ela a cupidez de posses, de fama ou de afeto; supõe a suplantação da autoglorificação narcisista e da ilusão de onipotência. Supõe ainda a sobrelevação do desejo de submeter-se a uma autoridade que nos resolva o problema da existência. A pessoa que só quer utilizar o descobrimento do inconsciente para curar-se da doença, naturalmente, nem sequer tentará alcançar a meta radical, que consiste no desrecalque.

Seria, porém, um êrro presumir que a meta radical do desrecalque não tenha conexão com uma finalidade terapêutica. Assim como se reconhece que a cura de um sintoma e a prevenção de futuras formações de sintomas não são possíveis sem a análise e a mudança do caráter, ter-se-á de reconhecer também que a mudança dêste ou daquele traço neurótico de caráter que é possível sem se colimar o objetivo mais radical de uma completa transformação da pessoa. Pode acontecer muito bem que os resultados relativamente decepcionantes da análise do caráter (que nunca foram expressos com maior sinceridade do que na "Análise, Terminável ou Interminável?" de Freud) se devam precisamente ao fato de que as metas da cura do caráter neurótico não eram suficientemente radicais; que o bem-estar, a libertação da ansiedade e da insegurança, só podem ser conseguidos quando se ultrapassa a meta limitada, isto é, quando se compreende que a meta limitada, terapêutica, não poderá ser alcançada enquanto permanecer limitada e não se tornar parte de uma concepção mais ampla e humanística. É possível que se atinja a meta limitada com métodos mais limitados e que demandam menos tempo, ao passo que o tempo e a energia gastos no longo processo analítico só são usados proveitosamente na obtenção da meta radical da "transformação" e não na meta estreita da "reforma". Esta asserção poderá ser reforçada se nos reportarmos a um enunciado anterior. Enquanto não atinge o relacionamento criativo cuja consecução mais plena é o *satori*, o homem,

quando muito, compensa a depressão potencial inerente com a rotina, a idolatria, a destruição, a cupidez de propriedades, de fama, etc. Quando qualquer uma dessas compensações se frustra, sua sanidade se vê ameaçada. A cura da insanidade potencial reside apenas na mudança de atitude, passando da cisão e do alheamento à apreensão criativa e imediata do mundo e à resposta imediata e criativa a êle. Se a Psicanálise puder ajudar nesse sentido, ajudará a conseguir a verdadeira saúde mental; se não puder, ajudará apenas a aprimorar os mecanismos de compensação. Em outras palavras: alguém pode ser "curado" de um sintoma, mas não pode ser "curado" de uma neurose de caráter. O homem não é uma coisa, ⁽⁵⁶⁾ não é um "caso", e o analista não cura pessoa alguma tratando-a como a um objeto. Aliás, o analista só pode ajudar o homem a despertar, num processo em que êle se empenha com o "paciente" no processo de se compreenderem um ao outro, isto é, de experimentarem suas unidades.

Ao afirmar tudo isso, entretanto, devemos estar preparados para enfrentar uma objeção. Se, como eu já disse, a obtenção da plena consciência do inconsciente é um objetivo tão radical e difícil quanto a iluminação, será, acaso, apropriado discutir essa meta radical como algo que tem aplicação geral? Não será pura especulação suscitar a sério a questão de que somente essa meta radical justifica as esperanças da terapêutica psicanalítica?

Se existisse apenas a alternativa entre o pleno esclarecimento e o nada, a objeção, de fato, seria válida. Mas não é assim. Há em Zen muitos estádios de esclarecimento, cujo degrau supremo e decisivo é o *satori*. Mas, pelo que me é dado entender, não se nega valor a experiências que são passos na direção do *satori*, embora êste talvez nunca se atinja. De uma feita, o Dr. Suzuki ilustrou êsse ponto da seguinte maneira: Se se trouxer uma vela a uma sala absolutamente escura, a escuridão desaparecerá e haverá luz. Mas se à primeira se acrescentarem dez, cem ou mil velas, a sala ficará cada vez

(56) Cf. meu artigo: "As limitações e os perigos da Psicologia", em *Religion and Culture*, org. por W. Leibrecht. (Nova Iorque, Harper & Brothers, 1959), pp. 31 e seguintes.

mais clara. Não obstante, a mudança decisiva foi operada pela primeira vela que penetrou a escuridão.⁽⁵⁷⁾

Que acontece no processo analítico? A pessoa sente, pela primeira vez, que é vaidosa, que está amedrontada, que odeia, embora conscientemente se julgasse modesta, corajosa, afetuosa. A nova compreensão poderá feri-la, mas abre uma porta; permite-lhe deixar de projetar em outros o que recalca em si mesma. Continua; experimenta a criancinha, a criança, o adolescente, o criminoso, o louco, o santo, o artista, o homem e a mulher que há dentro dela; entra mais profundamente em contato com a humanidade, com o homem universal; recalca menos, é mais livre, tem menor precisão de projetar, de recorrer a cerebrações; poderá, então, pela primeira vez, experimentar como vê as cores, como vê rolar uma bola, como se lhe abrem, completa e súbitamente, os ouvidos para a música, quando, até então, apenas a escutava; ao perceber sua unidade com outros, poderá ter um primeiro vislumbre da ilusão de que o seu ego individual separado seja alguma *coisa* a que se deva apegar, que lhe cumpre cultivar, salvar; experimentará a futilidade de buscar a resposta para a vida no *ter-se* a si mesma, em lugar de ser e tornar-se. Tôdas essas experiências são súbitâneas, inesperadas, sem qualquer conteúdo intelectual; depois, delas, contudo, a pessoa se sente mais livre, mais forte, menos ansiosa do que nunca.

Até agora falamos em *metas*, e eu afirmei que, se levarmos às suas derradeiras conseqüências o princípio de Freud da transformação do inconsciente em consciência, aproximar-nos-emos do conceito de iluminação. Mas quanto aos *métodos* de alcançar essa meta, a Psicanálise e o Zen são, de fato, inteiramente diferentes. Pode-se dizer que o método Zen é o ataque frontal à maneira alheada de percepção, por meio da “posição sentada”, do *koan* e da autoridade do mestre. Claro está que nada disso constitui uma “técnica” que se possa isolar da premissa do pensamento budista, do comportamento e dos valores éticos englobados no mestre e na atmosfera do mosteiro. Cumpre não esquecer também que não se trata de uma

(57) Se não me falha a memória, numa comunicação pessoal.

ocupação de “cinco horas por semana” e que, pelo simples fato de ter vindo em busca de instruções sobre Zen, o estudante tomou uma decisão importantíssima, decisão que é parte importante do que acontece depois.

O método psicanalítico, totalmente diverso do método Zen, treina a consciência a deitar a mão ao inconsciente de outra maneira. Dirige a atenção para a percepção deformada; conduz ao reconhecimento da ficção dentro da própria pessoa; amplia o âmbito da experiência humana eliminando o recalque. O método analítico é psicológico e empírico. Examina o desenvolvimento psíquico da pessoa desde a infância e procura recuperar experiências anteriores, a fim de ajudá-la a experimentar o que agora recalca. Prossegue descobrindo ilusões dentro da pessoa acerca do mundo, passo a passo, de modo que diminuam as distorções paratáxicas e as intelectualizações alheadas. Pelo fato de se tornar menos estranha a si mesma, a pessoa que passa por esse processo se torna menos afastada do mundo; pelo fato de ter encetado a comunicação com o universo dentro de si mesma, enceta a comunicação com o universo fora de si mesma. Desaparece a falsa consciência e, com ela, a polaridade do consciente e do inconsciente. Principia a nascer um novo realismo, em que “as montanhas são montanhas outra vez”. O método psicanalítico, naturalmente, é apenas um método, uma preparação; mas o método Zen também o é. Pelo próprio fato de ser um método nunca assegura o alcançamento da meta. Os fatores que permitem esse alcançamento estão profundamente enterrados na personalidade individual e, para todos os propósitos práticos, pouco sabemos deles.

Dei a entender que, levado às suas conseqüências finais, o método de descobrir o inconsciente pode ser um passo para a iluminação, contanto que seja dado dentro do contexto filosófico mais radical e realisticamente expresso em Zen. Mas só uma grande quantidade de novas experiências na aplicação desse método mostrará até onde poderá chegar. A opinião aqui expressa implica apenas uma possibilidade e, portanto, tem o caráter de uma hipótese, que ainda precisa ser posta à prova.

Mas o que se pode dizer com maior segurança é que o conhecimento Zen e o interesse por ele terão talvez fecunda

e clarificadora influência sobre a teoria e a técnica da Psicanálise. Embora difira da Psicanálise pelo seu método, Zen poderá intensificar o foco, projetar nova luz sobre a natureza da compreensão e realçar o sentido do que é ver, do que é ser criativo, do que é superar as contaminações afetivas e as falsas intelectualizações, resultados necessários da experiência baseada na cisão entre o sujeito e o objeto.

Em seu próprio radicalismo acerca da intelectualização, da autoridade, e da ilusão do ego, na ênfase que dá à meta do bem-estar, o pensamento de Zen aprofundará e ampliará os horizontes do psicanalista e o ajudará a chegar a um conceito mais radical da apreensão da realidade como supremo objetivo da percepção plena e consciente.

A se admitirem especulações ulteriores sobre a relação entre Zen e a Psicanálise, poder-se-á considerar a possibilidade de que a Psicanálise seja importante para o estudante de Zen. Visualizo-a como um auxílio na evitação do perigo de um falso esclarecimento (que, naturalmente, não é esclarecimento algum), puramente subjetivo, baseado em fenômenos psicóticos ou histéricos ou num estado de transe auto-induzido. A clarificação analítica ajudará o estudante de Zen a evitar ilusões, cuja ausência é a própria condição do esclarecimento ou iluminação.

Seja qual fôr o emprêgo que Zen possa dar à Psicanálise, eu, como psicanalista ocidental, expresso minha gratidão por essa preciosa dádiva do Oriente, sobretudo ao Dr. Suzuki, que conseguiu expressá-lo de tal maneira que nada da sua essência se perdeu na tentativa de traduzir o pensamento oriental para o pensamento ocidental, de modo que o homem do Ocidente, se se der a êsse trabalho, poderá chegar ao entendimento de Zen, até onde lhe fôr possível antes de alcançar a meta. Não teria sido praticável êsse entendimento não fôra o fato de que “a natureza de Buda está em todos nós”, de que o homem e a existência são categorias universais e de que a apreensão imediata da realidade, o despertar e o esclarecimento são experiências universais.

A SITUAÇÃO HUMANA E O ZEN-BUDISMO ⁽¹⁾

por Richard De Martino

Minha tarefa, neste momento, é traçar um panorama global do Zen-Budismo em relação aos interesses específicos desta conferência, a saber, a Psicanálise e a psicoterapia. Com êsse intuito, dentro dos limites do meu próprio e desautorizado entendimento, tentarei apresentar um apanhado geral do Zen-Budismo no que se relaciona com a situação humana.

Inicialmente, a existência humana é uma existência consciente de si mesma ou, na designação que aqui se deve preferir, uma existência consciente do ego. A criancinha ainda não é humana; o idiota nunca é totalmente humano; a “criança selvagem” é apenas quase humana; o irremediavelmente psicótico talvez já não seja humano.

Não quero dizer com isso que a criancinha, o idiota, a “criança selvagem” ou o psicótico sejam meros animais. O estado de pré-consciência do ego da criancinha, o estado frustrado de consciência do ego do idiota, o estado retardado de consciência do ego da “criança selvagem” e o estado de consciência do ego do psicótico, todos recebem sua determinação particular do que teria sido a norma de seu ser desenvolvido e intato. Essa norma é o estado de consciência do ego que,

(1) Muito embora a responsabilidade pela posição que apresenta permaneça unicamente sua, o autor deseja manifestar sua profunda gratidão aos Professores Reinhold Niebuhr e Paul Tillich, ao Dr. Shinichi Hisamatsu e, principalmente, ao Dr. Dai-setz T. Suzuki.

de ordinário, aparece pela primeira vez entre os dois e os cinco anos de idade numa criança nascida de pais humanos e criada numa sociedade humana. Pondo de parte, neste momento, qualquer relato fenomenológico do seu início e desenvolvimento, passemos incontinenti a uma análise da sua natureza e a um exame das suas implicações para a situação humana.

O estado de consciência do ego significa um ego ciente ou consciente de si mesmo. A percepção de si mesmo se expressa como afirmação de si mesmo, o “eu”, ou, como continuarei a chamar-lhe, o ego. A afirmação de si mesmo envolve a individuação de si mesmo, o ego diferenciado e discriminado daquilo que não é êle mesmo — “o outro”, ou simplesmente sua própria negação, o “não-eu” ou o “não-ego”. A afirmação de si mesmo, entretanto, também tem como consequência uma bifurcação de si mesmo.

A afirmação de si mesmo inclui a si mesmo, simultaneamente, como afirmador e afirmado. Como afirmador, executa o ato de afirmar-se. Como afirmado, é um fato existencial apresentado a si mesmo. A percepção e a afirmação de si mesmo, em que êste efetivamente emerge ou aparece é, a um tempo, não só um ato empreendido pelo ego, mas também um fato dado ao ego. O ego como sujeito-afirmador não é cronologicamente anterior a si mesmo como objeto-afirmado. Nem a individuação lhe precede a bifurcação. No mesmíssimo instante em que há consciência do ego há o ego, e no mesmíssimo instante em que há o ego êste já é assim objeto como sujeito, tanto revelado a si mesmo quanto ativador de si mesmo. O sujeito vivo, ativo, com liberdade e responsabilidade, é, ao mesmo tempo, o objeto passivo, dado, destinado, determinado e sem responsabilidade. Tais são a natureza e a estrutura perenes do ego no estado de consciência do ego. Tal é a situação inicial do homem na existência humana, situação que se pode caracterizar como de subjetividade contingente ou condicionada.

Embora condicionada, a subjetividade condicionada não deixa de ser, por isso, subjetividade. A ascensão do estado de consciência do ego assinala a ascensão da subjetividade. A existência chega a ser existência humana precisamente através da subjetividade. Como sujeito, o ego tem consciência de si

mesmo e tem-se a si mesmo. Além disso, como sujeito, encontrando — e reconhecendo — a subjetividade de outros que, de maneira análoga, têm consciência de si mesmos e se têm a si mesmos, pode aprender a controlar-se, disciplinar-se e treinar-se e, dessa maneira, tornar-se uma pessoa centralizada. A criancinha, todavia, ainda não é uma pessoa, o idiota nunca será uma pessoa completa, a “criança selvagem” é apenas quase uma pessoa e o psicótico talvez já não seja uma pessoa. Além disso, como sujeito do ego, tem consciência do mundo e tem um mundo, o seu mundo. De mais a mais, como sujeito, pode, na liberdade da sua subjetividade, alçar-se acima do mundo e transcendê-lo em qualquer sentido dado. Na expressão de sua integridade inviolável como pessoa-sujeito — quer para com o seu mundo, quer para consigo mesmo — sempre poderá resistir afinal e dizer “Não!”

Além de tudo, como sujeito, o ego pode sair de si mesmo e participar, na subjetividade do outro, da amizade, da compaixão e do amor. Também como sujeito pode ter linguagem e dar acolhimento a significados, pode contestar, duvidar e compreender, pode refletir, avaliar e julgar, pode conceber, fabricar e utilizar instrumentos, pode tomar e executar decisões, pode trabalhar e pode ser criativo, expressando-se em algum objeto ou atividade, ou através dêles. Efetivamente, só como sujeito pode ter objeto.

Em sua subjetividade, portanto, o ego tem-se a si mesmo e ao mundo — e pode alçar-se acima de si mesmo e do mundo — pode amar, compreender, decidir, criar e ser produtivo. Tal é a grandeza do ego no estado de consciência do ego. Tal é a dignidade do homem na existência humana.

Entretanto, exatamente como sujeito — e isto é parte da sua grandeza — o ego compreende que sua subjetividade é contingente e condicionada. Livre, como sujeito, para transcender qualquer aspecto objetivo de si mesmo ou do seu mundo, carece da liberdade, como ego, de transcender sua estrutura de objeto-sujeito como tal. Mesmo como o que transcende ainda permanece ligado àquilo que transcende. O ego como sujeito está prêso para sempre a si mesmo e ao seu mundo como objeto. Como sujeito, ativa-se e tem o seu mundo. Como objeto, é dado a si mesmo em tôda a sua parti-

cularidade e finitude como parte do mundo em que se encontra. Capaz de ter um objeto unicamente por ser um sujeito, nunca poderá ser um sujeito senão na medida em que também é ou tem um objeto.

Dependente do objeto e condicionado pelo objeto, o ego, além do mais, é obstruído pelo objeto. Na subjetividade em que tem consciência de si mesmo e se tem a si mesmo, o ego está, simultaneamente, separado e cortado de si mesmo. Nunca poderá, como ego, entrar em contato consigo mesmo, conhecer-se ou ter-se numa plena e genuína individualidade. Cada tentativa que fizer nesse sentido o afastará como um sujeito que recua sempre da própria apreensão, deixando simultaneamente uma semelhança objetiva de si mesmo. Fugindo continuamente de si mesmo, o ego tem a si mesmo apenas como objeto. Dividido e dissociado em sua centralidade, está fora do próprio alcance, obstruído, afastado e alheado de si mesmo. Exatamente no se ter é que êle não se tem.

Como acontece com sua percepção de si mesmo, assim acontece com sua percepção e sua tença do mundo — que é, na realidade, uma dimensão da sua percepção de si mesmo — o próprio ter é um não ter. Na percepção e na tença do mundo por parte do ego o mundo é sempre objeto. Refletivamente, em sua subjetividade, o ego pode conceber o mundo como a totalidade em que êle próprio está incluído. Como, porém, o aspecto refletido de si mesmo incluído nesse mundo é um aspecto-objeto, também é o mundo assim concebido objeto para o ego como concebedor-sujeito. Seja na percepção direta, seja na conceptualização, o mundo é objeto, de que o ego, como sujeito, se distancia, aparta e separa.

É precisamente isto — a dicotomia da sua estrutura subjetivo-objetiva — que constitui a ambigüidade existencial inerente, o conflito e, na verdade, a contradição do ego no estado de consciência do ego. Bifurcado e separado em sua unidade, é delimitado por si mesmo, mas não pode sustentar-se nem completar-se em si mesmo. Isolado e excluído em seu relacionamento, está restrito a um mundo a que pertence e, no entanto, segregado dêsse mundo. Tendo e não tendo a si mesmo e ao mundo, ligado a êles e condicionado por êles e, simultaneamente, separado e desligado dêles, o ego é cindido

por dupla clivagem, tanto por dentro quanto por fora. Nunca sujeito puro em sua subjetividade, nunca absolutamente livre em sua liberdade, não é nem o solo nem a fonte de si mesmo ou do seu mundo, ambos os quais tem, mas nenhum dos quais tem completamente. Tal é a dificuldade do ego no estado de consciência do ego. Tal é a angústia do homem na existência humana.

A expressão existencial dessa dificuldade é a dupla ansiedade do ego por ter de viver e por ter de morrer. A ansiedade por ter de viver e a ansiedade por ter de morrer são apenas duas expressões da mesma ansiedade fundamental: a ansiedade relativa à superação da pungente clivagem interior e da contradição que impede o ego de ser plenamente êle mesmo. A ansiedade que se relaciona com a vida provém da necessidade de lutar com essa contradição e resolvê-la. A ansiedade relativa à morte provém da possibilidade de que a vida termina sem que tenha sido encontrada uma solução. Só o ego no estado de consciência do ego enfrenta, a fim de “ser”, a necessidade de encontrar-se e realizar-se. Trata-se de um imperativo inerente, ainda ausente na criancinha, nunca totalmente presente no idiota, pouco mais do que semipresente na “criança selvagem” e talvez já não inteiramente presente no psicótico. No que diz respeito à completação natural do animal, todavia, êle é de todo inexistente.

Fôra ocioso — admitindo-se que fôsse possível e que a linguagem articulada não fôsse, em si mesma, decorrência da consciência do ego — perguntar a um animal nôvo, por exemplo, um gatinho, o que pretende ser ou o que gostaria de ser quando crescer. Mas a criança humana enfrenta, tanto dentro quanto fora, exatamente essa pergunta. Pois o simples crescimento ou a simples maturação biológica ou fisiológica não constituem, como tais, o crescimento, a maturação nem a completação do humano como humano. Sem dúvida alguma, a maternidade compreende mais uma medida de completação para a mulher do que a paternidade para o homem. Conseqüentemente, a resposta da menininha, “Vou ser mamãe”, é aceita como apropriada. Ao passo que, se o menininho respondesse, “Vou ser papai”, isto não seria considerado adequado e poderia provocar alguma consternação.

Não obstante, embora reconheça de pronto que sua conotação se estende muito além do meramente biológico, a materialidade humana não abrange a realização final da mulher como humana. De fato, nenhum papel, nenhuma função, nenhuma vocação poderá jamais satisfazer definitivamente o humano — seja homem, seja mulher — como humano. O ego, porém, constrangido pela contradição interior a procurar sua completação e embaído por ela, cai nesse lôgro.

Acessível a si mesmo — até quando examina a própria subjetividade — apenas em termos de algum objeto arrojado de si mesmo, o ego, naturalmente, acaba confundindo o completar-se com o “ser alguma coisa”. Na tentativa, como sujeito, de levar a cabo a tarefa de encontrar-se, vê-se diante de alguma imagem-objeto de si mesmo. Através dessa imagem, espera ser imediatamente capaz não só de provar-se mas também de obter o reconhecimento e a aprovação do outro ou, se não a adesão do outro, a obtenção do controle sobre o outro ou, pelo menos, da independência do outro. Pois em seu duplo alheamento, o ego enfrenta a absoluta limitação que lhe é imposta pela subjetividade do outro como desafio ou, na verdade, como ameaça.

Fiado em sua projetada imagem-objeto para firmar-se e superar a ameaça, o ego pode ser levado a tomar essa limitada e finita impressão como a totalidade de si mesmo, seu solo, sua fonte e seu significado supremo, pelo qual deverá ser sustentado e através do qual deverá completar-se. A maior parte ou talvez a totalidade da sua subjetividade é agora votada, e de fato lhes está subordinada, ao conteúdo ou conteúdos necessários a realizar a visão — riqueza, poder, prestígio, masculinidade, feminilidade, conhecimento, perfeição moral, criatividade artística, beleza física, popularidade, individualidade ou “sucesso”. Identificando-se virtualmente com esses conteúdos, concentra-se exclusivamente neles e na concepção de si mesmo que eles constituem. Nessa fixação e nesse apêgo torna-se facilmente presa da arqui-ilusão do egocentrismo. Sempre à cata de si mesmo e, não obstante, sempre fugindo de si mesmo, o ego, dependente do objeto e obstruído por ele, passa a ser dominado e iludido pelo objeto.

Quer se torne real ou permaneça fantasiosa e idealizada a imagem-objeto, o engano básico é o mesmo. Em sua totali-

dade, o ego nunca é tão-somente um atributo-objeto qualquer de si mesmo nem da sua subjetividade realizada — seu corpo, sua mente, seus talentos, sua posição, sua “personalidade”, sua bondade, sua profissão ou vocação, sua função social ou biológica, sua classe, sua cultura, sua nação, sua raça. Por maior realmente que seja o marido, a espôsa, o pai, o governante, o cientista, o pensador, o artista, o profissional ou o homem ou mulher de negócios, por mais rico que seja um ego dessa natureza, por mais que se tenha a si mesmo, não se terá a si mesmo plenamente como ego, nem se terá realizado definitivamente como humano.

Expressando autêntica subjetividade no fugir e no dar-se ao amor, à criatividade, à devoção a um ideal ou à dedicação a uma tarefa, continua ligado ao elemento objetivo particular daquela expressão ou dependente dêlé — a pessoa amada, a atividade artística, o ideal, a profissão ou o trabalho específicos. Perpétuamente escravizado à dificuldade inerente à subjetividade condicionada, incapaz de ser um sujeito sem um objeto, vê-se imediatamente circunscrito e cerceado pelo objeto. Daí a ambivalência — em *eros* ou *philia* — da oculta ou franca hostilidade para com aquilo que é amado. Essa hostilidade, bem como o orgulho e o interesse especial do ego como sujeito no amor (ou criatividade, ou moralidade), corrompem e aviltam êsse amor (criatividade e moralidade), provocando no interior do ego escrúpulos profundamente arraigados relativos à própria impureza, à própria culpa ou, se tiver orientação religiosa, ao próprio pecado.

Necessitando de um objeto para ser sujeito, o ego nunca poderá atingir a total completação em qualquer objeto ou através dêlé. Embora autêntica, tal completação será limitada, temporária e desluzida. A despeito da verdadeira riqueza de sua subjetividade criativa, da abundância real dos conteúdos de sua vida, da verdadeira grandeza de seus triunfos e sucessos, o ego como ego permanece incompleto. Incapaz de sustentar-se dentro de si mesmo, e atormentado talvez por sentimentos do seu desmerecimento, da sua culpa ou do seu pecado, vem a conhecer a melancolia e os momentos desalentadores da solidão, da frustração ou do desespêro. Interiormente atormentado pela inquietação, pela insegurança, pelo desprêzo

ou até pelo ódio de si mesmo, exteriormente exhibirá, possivelmente, distúrbios psicológicos ou psicossomáticos.

Amiúde, porém, o ego consegue frear êsses tormentos de inquietude e terminar sua vida nessa mesma condição. Mas até ao fazê-lo, está sob a contínua ameaça de que a ardente e profundamente arraigada inquietação irrompa e se manifeste numa angústia e num pavor irrefreáveis. Isto poderia ocorrer se o ego já não fôsse capaz de afastar, pela racionalização, seu sentido de desmerecimento ou seu sentido de culpa, se se tornasse morbidamente incerto do divino perdão do seu pecado, ou se os componentes necessários à manutenção da sua imagem-objeto viessem, de outro modo, a perder-se, destruir-se, a mostrar-se inacessíveis ou ainda, permanecendo, se revelassem inlusórios, vazios ou simplesmente desinteressantes. Finalmente, alguma ocorrência corriqueira na vida diária poderá ocasionar a abrupta compreensão traumática de que não só todo conteúdo possível é transitório e efêmero, mas de que o é também o próprio ego. Sempre vulnerável, tanto na mocidade quanto na velhice, à doença e à invalidez do corpo e da mente, êle precisa morrer.

Intelectualmente, está claro que a inevitabilidade da morte é conhecida do ego desde o princípio. O fato, porém, de experimentar realmente a perspectiva do próprio não-ser como um choque existencial arrasador, destrói, com efeito, completamente, a ilusão da possibilidade de sua consumação em termos de qualquer imagem-objeto. A ansiedade traumática por ter de morrer é um testemunho agudamente pungente da definitiva incapacidade de um aspecto ou conteúdo objetivo qualquer satisfazer cabalmente ao humano como humano. Prêso total e apreensivamente na dupla ansiedade por ter de viver e por ter de morrer, o ego sofre o tormento excruciante da mais dilacerante indecisão de tôdas: ser ou não ser.

Essa dúvida singularmente penetrante — a incerteza do ego quanto a continuar sustentando sua luta pela completação — é talvez a mais profunda expressão de sua crítica situação: nada que êle possa fazer lhe resolverá a contradição. Enquanto subsistir simplesmente como ego, a contradição inerente a êle também subsistirá.

Num amplo e sincero reconhecimento da sua dificuldade, o ego poderá ter a força e a coragem de assumir suas negati-

vidades e continuar a esforçar-se por “ser”. Embora se trate, frequentemente, de um esforço de caráter heróico, ainda assim não constitui uma realização positiva. Expressão afirmativa de expressiva subjetividade no aceitar, tolerar e sofrer, a complementação esboçada, na melhor das hipóteses, é mais latente e antecipadora do que real. Na pior das hipóteses, volta a ser ilusória, envolvendo, nesse caso, uma ilusão do sujeito.

Ao suportar e resistir, o ego, às vezes, julga ser êle próprio quem assume e sustenta a responsabilidade total por si mesmo e pela sua existência. Esquecendo-se de que, como objeto, é um fato passivo e dado, fora da possibilidade de apropriação por seus próprios atos ou decisões como sujeito, sucumbe diante da ilusão de *hybris*. Cego por essa ilusão, atreve-se, mesmo nas convulsões das catástrofes acabrunhantes de sua vida, declarar-se, não obstante, “senhor do seu destino”, “capitão de sua alma”.

Esse engano, além disso, geralmente só se mantém através da supressão de qualquer emoção, calor, compaixão ou amor. A mesma vontade do ego que se disciplina e avigora contra suas negatividades, muitas vezes se torna rígida, irritável e inflexível, temerosa de afrouxar sua tensão para não dar de si completamente. Sim, é essa mesmíssima tensão ininterrupta que a mantém continuamente precária, sob a ameaça constante de romper-se e ruir. Extenuada pelo excesso de trabalho, super-responsável e super-reprimida, pode descambar para o extremo oposto.

Em lugar de tomar sobre si e suportar a negatividade da sua dificuldade, o ego poderá empenhar-se em evitá-la ou repudiá-la. Tenta “ser”, não a despeito das suas limitações como sujeito condicionado, mas em menosprêzo delas. Sujeito à escravidão de uma dependência e de uma constrição do objeto, procura escapar — em vez de sofrê-la — à escravidão, recusando-se a reconhecer a seriedade do aspecto do objeto como tal, tentando esquecê-lo ou forcejando por negá-lo.

Ignorando a natureza e os componentes dos seus atos e decisões, o ego mergulha agora numa torrente de feitos, atos e decisões — quer em busca de distração, quer exclusivamente por amor do fazer, do agir e do decidir. No último caso, ao procurar realizar a subjetividade pura, livre de tôdas as coa-

ções do objeto, mal orientado por uma implícita falácia reducionista, cai vítima de dupla ilusão. Embora presuma que, como sujeito ativo, sua mera subjetividade bastará a reduzir o aspecto do objeto, receia que, se deixar de ser continuamente ativo como sujeito, se verá reduzido a objeto.

Seja, porém, qual fôr a motivação, a subjetividade despojada da seriedade do conteúdo do seu objeto deixa de ser uma subjetividade significativa. Degera rapidamente numa atividade sem propósito, num “fazer por fazer”, num ocioso “divertir-se”, numa espontaneidade impulsiva, numa afirmação indulgente, numa não-conformidade irresponsável, num capricho gratuito ou num libertinismo e numa licenciosidade sem freios. Em qualquer um desses casos, essa subjetividade será incapaz de proporcionar outra coisa além de satisfações e interesses diversórios ou “emoções” momentâneas e fugazes, e essas próprias satisfações se acabam atenuando e tornando-se acres e áridas logo depois. Prêsa de frenético desespero, o ego é impelido a aumentar a intensidade da suposta subjetividade — intensificando cada vez mais sua atividade, sua busca dos prazeres, sua não-conformidade, sua “fuga de tudo aquilo”, recorrendo, cada vez mais, aos narcóticos, ao álcool, ao sexo e às suas perversões.

O processo é pateticamente vicioso. Não podendo ser erradicado, o aspecto do objeto inerente à estrutura sujeito-objeto do ego, apenas se torna mais e mais empobrecido, despojado e inútil, ao passo que a subjetividade do ego, destituída por seu turno de qualquer elemento objetivo significativo, torna-se mais e mais sem sentido, vazia e dissoluta. Não se advertindo do fato de que nunca poderá ser sujeito se também não fôr ou não tiver um objeto, o ego, em sua tentativa de reduzir o aspecto objetivo por meio de um abandono irresponsável à subjetividade, consegue tão-somente reduzir-se no todo. Apanhado no próprio impasse que procurou evitar, ainda vê agigantar-se diante de si o abismo e o desespero do escancarado hiato interior, que o frustra e impede de ser plenamente êle mesmo.

Tendo falhado nas alternadas tentativas de “ser”, incapaz de tolerar a ansiedade ou o fardo de um contínuo lutar com essa tarefa aparentemente impossível, o ego sentirá talvez a

tentação — e até a compulsão — de renunciar a quaisquer esforços ulteriores. Optando virtualmente pelo “não ser”, em poder da sua subjetividade, forceja por fugir à sua dificuldade abandonando a subjetividade. Quer através da idolatria religiosa ou secular, da cínica indiferença negativa, da servil submissão à conformidade coletiva, da psicológica regressão à dependência não despertada de sua infância, ou da desintegração psicótica total, o ego evitará a dificuldade abrindo mão da sua liberdade e responsabilidade e, ao mesmo tempo, abrindo mão de si mesmo como sujeito autêntico.

Para o humano como humano, isto é, para o ego no estado de consciência do ego, isso também acarreta um duplo engano. Ao passo que a renúncia à subjetividade ainda é uma expressão de subjetividade, ao deixar de ser sujeito verdadeiro o ego deixa de ser um verdadeiro ego. Qualquer desistência, pelo ego, da subjetividade envolve necessariamente a diminuição, a deterioração ou a perda de si mesmo como ego. Na cega superstição ou na subserviência da idolatria, na negação niilista do significado e do valor de qualquer ato ou decisão, no abjeto ajustamento à multidão, no tentado regresso ao ventre ou na retirada para uma psicose, o humano como humano é negado e até destruído. O abandono da subjetividade é tão ilusório quanto o abandono à subjetividade.

Finalmente, quando já não se sente capaz de enfrentar, agüentar ou desertar sua dificuldade, movido pela agonizante sensação de impotência em sua sentida aporia, o ego poderá optar pelo “não ser”, não através do abandono da subjetividade, mas através do abandono de si mesmo. Na acabrunhante angústia e no desalento da inviabilidade e da aparente insolubilidade de sua contradição básica — em qualquer uma de suas manifestações — o ego empreende diretamente a própria aniquilação pelo suicídio.

Assim, quer explorando esforços no sentido da resolução, da aceitação, da evitação ou do abandono, as tentativas feitas pelo ego para lidar com sua contradição intrínseca são, na melhor das hipóteses, sob a constante ameaça de colapso, transitórias, parciais ou fragmentárias, e, na pior das hipóteses, sob a pressão de um engano ou de uma ilusão, niilistas e destrutivas. Não se presuma, porém, que algum determinado modo

seja procurado com exclusividade. Em sua vida real o ego costuma combinar diversos modos, em vários graus e com várias predominâncias. Todos, entretanto, positivos ou negativos, responsáveis ou irresponsáveis, profundos ou superficiais, promanam afinal do único anseio fundamental do ego, apanhado no alheamento e no afastamento internos e externos de sua contradição inerente, de se encontrar e realizar, de se conhecer realmente, de voltar a si mesmo, de ser plenamente, de ter a si mesmo no seu mundo e com êle. Esse anseio e a tentativa de realizá-lo constituem a preocupação central e suprema do ego no estado de consciência do ego. Essa busca e essa realização constituem o início existencial e o término do Zen-Budismo.

De acôrdo com sua tradição, o Zen-Budismo, ou Ch'an-Budismo, ⁽²⁾ teve realmente início na China quando um chinês perplexo do sexto século, Shen-kuang, descontente com os seus doutos e eruditos estudos confucianos e taoístas e sabedor da presença, num templo budista próximo, de um mestre hindu de Zen, decidiu visitá-lo. Sentado de pernas cruzadas diante de uma parede, o mestre hindu, Bodidarma, continuou sentado e não recebeu o visitante. Compelido por uma profunda inquietação, Shen-kuang prosseguiu nas visitas. Finalmente, uma noite, deixou-se ficar em pé, debaixo de violenta tempestade de neve, até que, ao despontar do dia, a neve lhe chegava aos joelhos. Comovido, Bodidarma indagou do propósito desse ato. Em lágrimas, o chinês rogou ao mestre hindu que concedesse o benefício da sua sabedoria aos seres conturbados. Bodidarma replicou que o caminho era intoleravelmente difícil, envolvia as maiores provações e não poderia ser atingido por aqueles que carecessem de perseverança ou determinação. Ouvindo isto, Shen-kuang sacou da espada que trazia, cortou o braço esquerdo e colocou-o defronte do monge hindu. Só nesse momento o Bodidarma o aceitou como aluno, dando-lhe o nôvo nome, Hui-k'o. ⁽³⁾

(2) *Ch'an* é a primeira sílaba do chinês *ch'an-na* (que em japonês se pronuncia *zen*na), transliteração do sânscrito *dhyana*, uma espécie de "concentração" ou "contemplação".

(3) Essa narrativa é tirada do *Ching-te Ch'uan-teng Lu* (A História da Transmissão da Lâmpada), vol. 3.

Aventurando-nos a interpretar êsse relato — muito provavelmente lendário — no que se pode considerar sua significação simbólica para a compreensão do Zen-Budismo, notamos primeiro que um ego inquieto e profundamente perturbado se encaminha para o mestre. O mestre de Zen espera, por assim dizer, que um ego interrogante o procure. Ainda assim é possível que não o acolha diretamente. À superfície, sua resposta inicial parece, às vezes, desatenciosa e desacorçoante. Entretanto, a aparente desatenção, ou mesmo rejeição, não passa de um modo de pôr à prova a seriedade da busca. Quando o mestre se compenetra do caráter definitivo dessa seriedade, o franco reconhecimento e a acolhida são imediatos.

Foi, com efeito, a imperiosa e implacável crise existencial que o levou a procurar Bodidarma e o fêz voltar tantas vezes, expondo-se a uma tempestade de neve e cortando o próprio braço, que faz de Hui-k'ô, simbolicamente, o primeiro “discípulo” de Zen. Perturbado e angustiado pela sua contradição interior, não encontrando consôlo no saber clássico, Hui-k'ô vai ter com Bodidarma à procura de alívio e resolução, disposto, nessa busca, a arriscar seu ser total.

Seja qual fôr a historicidade do incidente, é precisamente essa busca fundamental, nascida da dificuldade humana inerente, que, levada à presença de um mestre de Zen, constitui o início existencial do Zen-Budismo. Sem ela, embora nos quedemos a meditar, de pernas cruzadas, por décadas sem fim, num sem-número de templos Zen, empenhados em incontáveis entrevistas com mil e um mestres de Zen, continuaremos, sem embargo de tudo isso, discípulos de Zen apenas no nome. Pois o Zen-Budismo, afinal, não é em si mesmo, nem o oferece, um conteúdo objetivo, substantivo, que possa ser estudado como tal psicologicamente, religiosamente, filosoficamente, historicamente, sociologicamente ou culturalmente. O único componente válido do Zen-Budismo é nossa vida e existência concreta, sua contradição e não completação fundamentais, e, distinta do mero anseio, a busca real da conciliação e da completação. Se o que existe sob a designação de Zen-Budismo não trata, efetivamente, da crise existencial intrínseca do ego na consciência do ego, e não procura resolvê-la, sejam quais forem suas pretensões à “ortodoxia”, já não é autêntico Zen-Budismo.

Aceito como genuíno discípulo de Zen, Hui-k'o perguntou pela verdade. Bodidarma declarou que ela não se encontraria fora de nós mesmos. Hui-k'o, não obstante, formulou sua queixa. Seu coração-mente não estava em paz, e êle implorava ao mestre que o apaziguasse.

Aqui está mais uma confirmação de que a compulsiva aflição de Hui-k'o provinha de sua contradição interior. O termo chinês *hsin*, traduzido por coração-mente, tanto pode ser coração quanto mente, mas é mais do que qualquer um dos dois isolado. O grego *psyche* ou o alemão *Geist* talvez o traduzissem melhor. Na terminologia desta dissertação, pode ser tomado pelo ego como sujeito. Em sua situação de subjetividade condicionada, atormentado pela inquietação e pela ansiedade, o ego como sujeito implora que o pacifiquem.

Antecipando-se, Bodidarma já iniciara sua orientação e sua instrução declarando que nenhuma solução seria encontrada no exterior. Sem compreender ainda e, talvez, levado pelo seu sentido de impotência, ou mesmo pelo desespero, Hui-k'o persistiu e apresentou sua dificuldade, rogando a Bodidarma que a mitigasse.

Qual foi a resposta de Bodidarma? Mergulhou, acaso, no passado de Hui-k'o — sua história pessoal, seus pais, sua primeira infância, quando começou a sentir-se perturbado, a causa e os sintomas da perturbação e as circunstâncias que a acompanharam? Examinou, porventura, o presente de Hui-k'o — sua ocupação, estado civil, sonhos, predileções e interesses? A resposta de Bodidarma foi: "Mostra-me teu coração-mente que eu o apaziguarei para ti!" ⁽⁴⁾

Deixando de lado tôdas as particularidades da vida de Hui-k'o, passada ou presente, Bodidarma mergulhou imediata e diretamente na essência viva da própria dificuldade humana. Prêso nas garras de sua contradição e cisão intrínsecas, que êle não pode resolver nem suportar, o ego não é solicitado a apresentar alguma coisa que, no seu entender, seja o seu problema, senão a si mesmo como aparente sofredor do problema. Mostra-me o ego-sujeito que está perturbado! Bodidarma, e o

(4) *Ch'ing-te Ch'uan-teng Lu*, vol. 3.

Zen-Budismo depois dêle, compreendem, final e fundamentalmente, que não é o ego que tem um problema, senão que o ego é o problema. Mostra-me quem está perturbado e serás apaziguado.

Começando assim com Bodidarma e continuando sempre depois dêle, o enfoque básico e inalterável do Zen-Budismo, sejam quais forem a forma ou o modo especiais de sua metodologia em palavra, obra ou gesto, tem sido exatamente êsse ataque direto, concreto, à estrutura contraditória e dualística de sujeito-objeto do ego, no estado de consciência do ego. A única e exclusiva finalidade tem sido superar a clivagem divisória, interior e exterior, que separa e afasta o ego de si mesmo — e do seu mundo — a fim de que êle possa plenamente ser e verdadeiramente conhecer quem e o que é.

Hui-neng (sétimo século), que depois de Bodidarma é a segunda grande figura dos anais de Zen, ao ser visitado por um monge, perguntou-lhe simples porém agudamente: “Que é o que vem assim?”⁽⁵⁾ Afirma-se que o monge, Nan-yo, levou oito anos para poder responder.⁽⁶⁾ Em outra ocasião, o mesmo Hui-neng inquiriu: “Qual é o teu rosto original antes de nascerem teu pai e tua mãe?”⁽⁷⁾ Isto é, que és tu além da estrutura de sujeito-objeto de teu ego no estado de consciência do ego?

Lin-chi (nono século), fundador de uma das duas principais escolas de Zen-Budismo ainda existentes no Japão,⁽⁸⁾ onde é conhecido como Rinzi, afirmou:

— Existe um homem verdadeiro, sem título sôbre a massa de carne de côr vermelha; êle entra e sai pelas portas dos vossos sentidos. Se ainda não destes testemunho dêle, olhai, olhai!

Adiantou-se um monge e perguntou:

(5) *Wu-teng Hui-yuan* (Um Composto das Cinco Lâmpadas), vol. 3.

(6) *Ibid.*

(7) *Shumon Katto Shu* (Uma Coleção das “Complicações Zen”).

(8) A outra é a Escola *Ts'ao-tung* (em japonês, *Soto*).

(9) Citado de Daisetz T. Suzuki, *Living by Zen* (Tóquio, Sanseido, 1949), p. 23.

— Quem é êsse homem verdadeiro sem título?

Rinzai desceu da sua cadeira e, agarrando-lhe o peito, exigiu:

— Fala! Fala!

O monge hesitou; e Rinzai, deixando-o ir, exclamou:

— Que espécie de raspador de sujeira é êsse homem verdadeiro sem título!

E, dizendo isso, Rinzai voltou para o seu quarto, deixando o monge a meditar. (9)

A fim de ajudar o ego a despertar para êsse “homem verdadeiro sem título” e a compreendê-lo, isto é, a ser plenamente e a conhecer-se verdadeiramente, surgiu, entre certos mestres de Zen — sobretudo os da Escola de Lin-chi ou de Rinzai — o emprêgo do que se conhece, em japonês, como o *koan*.⁽¹⁰⁾ Trata-se de um produto sobretudo dos séculos XI e XII, quando o Zen-Budismo, ou Ch'an-Budismo, tendo grande considerável estima e vasto renome em tôda a China, atraía muita gente que já não o procurava impelida por alguma necessidade existencial. Os mestres primitivos teriam reagido, provavelmente, com a mesma indiferença externa e o mesmo descaso de Bodidarma. Mas êsses mestres que vieram depois, entretanto, no sincero e compassivo desejo de ajudar todos os inquiridores, começaram, então, êles mesmos, a iniciar sua relação com aquêles que os procurava por intermédio de um *koan*.

O mestre chinês da dinastia Sung que primeiro empregou o *koan* mais ou menos sistematicamente, Ta-hui (século XII), em certa ocasião falou desta maneira:

Donde somos nascidos? Aonde vamos? Aquele que conhece êste donde e êste aonde é que se pode verdadeiramente chamar um budista. Mas quem é o que passa por êsse nascimento-e-morte? Além disso, quem é o que não sabe nada do donde nem do aonde da vida? Quem é o que, de repente, tem percepção do donde e do aonde da vida? Quem é o que, além disso, diante dêste *koan*, não consegue manter os olhos fitos e, não sendo capaz de compreendê-lo, sente as vísceras completamente deslocadas, como se uma bola de fogo engolida não pudesse ser prontamente expelida. Se quizerdes saber quem é, predeí-o onde êle não possa ser trazido ao aprisco da razão. E quando o

(10) Em chinês, *kung-an*, literalmente, documento público ou testamento.

tiverdes assim prêso, conhecereis que êle está, afinal de contas, acima da interferência do nascimento e morte. (11)

O objetivo supremo continua a ser o mesmo: conhecer e prender quem está além do “aprisco da razão”, isto é, além da estrutura de sujeito-objeto da intelecção. Em relação a essa finalidade, o *koan*, pergunta, problema, desafio ou exigência, apresentado pelo mestre e por sua iniciativa, destina-se a exercer dupla função. A primeira é penetrar as profundezas e ativar em sua origem a preocupação fundamental do ego no estado de consciência do ego, profundamente sepultada ou ilusoriamente escondida. A segunda, enquanto instiga êsse anseio fundamental e sua indagação, é mantê-los convenientemente arraigados e dirigidos. Pois não basta simplesmente despertá-los. Para poderem evitar as muitas ciladas enganosas e ilusórias, em que podem ser atenuados ou desencaminhados, é preciso que sejam cuidadosamente guiados e até alimentados.

Na fase do Zen-Budismo anterior ao *koan*, o indagador geralmente se apresentava instigado pela própria experiência de vida, compelido por alguma perplexidade existencialmente oprimente. Normalmente, porém, a “pergunta” ou preocupação ainda não havia sido sondada até suas últimas profundezas. Conquanto naturalmente despertada, desconhecida em sua origem e em sua verdadeira natureza e, portanto, sem uma forma adequada, poderia facilmente velar-se ou defletir-se. Apesar de uma intensidade e uma seriedade genuínas, o anseio e a indagação eram, assim, quase sempre, cegos, amorfos, confusos, e exigiam fundamentação e focalização corretas.

Quando, nesse período, durante um encontro com o mestre, o discípulo era desafiado ou solicitado agudamente — por exemplo, “Mostra teu coração-mente!” “Que é o que vem assim?” “Qual é o teu rosto original antes de nascerem teu pai e tua mãe?” “Quando estiveres morto, cremado e tuas cinzas dispersas, onde estarás?” (12) ou simplesmente, “Fala! Fala!” — o efeito, na maior parte das vezes, se resumia em proporcionar a orientação e a direção necessárias. Mesmo

(11) Citado de Suzuki, *Living by Zen*, pp. 171-72.

(12) Citado de Suzuki, *Living by Zen*, p. 189, n. 5.

assim, tais desafios, perguntas ou solicitações não se chamavam *koans*. Trocas espontâneas, não estruturadas, entre mestre e discípulo, eram denominadas *mondo*, ou, em chinês, *wen-ta*, literalmente, pergunta e resposta. Mas como o intercâmbio de *mondo* ativava, fundamentava e dirigia a radical e suprema preocupação do ego, muitos foram realmente usados, subseqüentemente, como *koans* ou como base de *koans*.

Por conseguinte, em sua dupla função, o *koan* pode ser considerado como tentativa deliberada e calculada de assegurar um resultado que antes se obtinha naturalmente e sem artifícios. Ao revés, talvez se possa dizer que, sem levar em conta a terminologia e as distinções técnicas do próprio Zen-Budismo, o discípulo primitivo tinha o seu *koan* natural, natural quanto à substância ardente, se bem precisasse ainda de uma forma ou foco apropriados, ao passo que, no período ulterior, quando o indagador não formulava a pergunta de forma conveniente nem se achava ainda existencialmente queimado pelo seu conteúdo devorador, o próprio mestre procurava favorecer a ambos propondo inicialmente uma “pergunta” dessa ordem que vinha, por assim dizer, de fora. Nesse caso, em lugar de ser parcialmente natural, o *koan* era totalmente dado.

Além disso, contudo, força é sublinhar imediatamente que, enquanto a “pergunta” ou *koan* continuar sendo “de fora” ou “dado”, o esforço será inútil e não haverá Zen-Budismo. Entretanto, em seu caráter e em sua estrutura, bem como no modo de sua aplicação e do seu emprêgo, o *koan* é cuidadosamente destinado a servir de defesa precisamente contra êsse perigo. Pois, pela própria natureza, o *koan* não se adapta a nenhum plano dualístico de sujeito-objeto do ego no estado de consciência do ego. Nunca poderá ser sequer significativo e, muito menos, “resolvido” ou satisfeito, permanecendo um objeto externo ao ego como sujeito. Isto é notavelmente ilustrado por um dos “primeiros” *koans* mais amplamente dados, “*Mu*”, ou, em chinês, “*Wu*”.

A base dêsse *koan*, como a de muitos outros, é uma troca de *mondo*, já mencionada. O mestre chinês do nono século, Chao-chou (em japonês, Joshu), perguntado, de uma feita, se o cachorro tinha a natureza de Buda, replicou “*Mu!*” (o que, tomado em seu sentido literal, significa, “Não tem!”). Entretanto, como *koan* formal, dado, a resposta monossilábica se

afasta completamente dos estreitos limites da pergunta inicial e é apresentada — simplesmente por si mesma — ao discípulo para que “veja” ou “se torne”. O *koan* é, “Vê *mu!*” ou “Torna-te *mu!*” É evidente que isto não pode ter nenhuma significação, nem pode ser manipulado, tratado ou realizado dentro da estrutura de qualquer dualismo subjetivo-objetivo.

Da mesma forma, quando o *koan* é tirado de uma das trocas de *mondo* já mencionadas, “Qual é o teu rosto original antes de nascerem teu pai e tua mãe?” ou quando é o *koan* preferido mais tarde ao “*Mu*” pelo mestre japonês do século XVIII, Hakuin, porque continha em maior dose um elemento noético, “Ouve o som de uma mão!”, tais problemas ou desafios nunca poderão ser respondidos nem refutados, e, de fato, não têm sentido dentro da estrutura subjetivo-objetiva do estado de consciência do ego, sua inteligência ou lógica. Com efeito, seja qual fôr o elemento noético que possa ter o *koan*, será impossível chegar à sua “solução” ou “compreensão” se fôr enfocado como pergunta objetiva ou como problema objetivo pelo ego como sujeito, epistemológico ou de outra natureza.

Seja êle o “*Mu*”, o “som de uma mão”, “Onde estarás depois que fôres cremado?” ou o “rosto original” de alguém, o *koan*, natural ou dado, não oferece nada tangível, nada que se possa apreender, nada que se possa segurar como objeto. Procure o discípulo objetivá-lo, sob as vistas cuidadosas e alertas do mestre, e sua manobra será ríspidamente repudiada e a suposta “solução” intransigentemente rejeitada.

As vêzes, contudo — como, por exemplo, no “sistema do *koan*” tal e qual se desenvolveu no Japão — algum aspecto objetivo da forma ou do conteúdo do determinado *koan* ainda poderá permanecer na apresentação aceita. Para filtrar os remanescentes e ampliar e aprofundar a compreensão, ainda limitada, dá-se ao discípulo outro *koan*, depois outro, e mais outro. Mal aplicado, êsse “sistema do *koan*” se converte no impedimento de si mesmo e, finalmente, sucumbe vítima do perigo que o *koan* originalmente, se destinava a evitar.

O único conteúdo válido do *koan* é o próprio ego conflitante. A busca genuína para “resolver” o *koan* é a busca do ego cindido e dividido para chegar à própria conciliação e realização. Considerado pelo prisma da sua origem, o *koan*,

em si mesmo, é uma expressão dessa realização. Quer o compreenda quer não, de início, a luta autêntica com o *koan* é a luta do discípulo para realizar-se. Em qualquer caso — seja ele natural, seja dado — o esforço do *koan* continuará ilusório ou vão se o ego como sujeito se aventurar a lidar com o seu problema como objeto. Pois, como já se viu, o problema do ego é precisamente a dicotomia existencial entre o sujeito e o objeto.

O Zen-Budismo, contudo, não costuma explicar tudo isso intelectualmente, conceptualmente ou analiticamente, como eu tentei fazer. Zen prefere atingir o ego sólida e diretamente — na troca natural de *mondo* ou no *koan* formal, dado — com desafios e solicitações que, em sua disjunção subjetivo-objetiva, o ego jamais poderá enfrentar. Se bem sejam expressões de realização consumada em palavra, ato ou gesto, êsses ataques constituem o modo peculiar e único de Zen de declarar concretamente — e tentar fazer que o ego o apreenda — que êste, de nenhum modo poderá completar-se dentro de si mesmo, que não lhe é possível — em função de sua estrutura subjetivo-objetiva — resolver a contradição que é a própria estrutura subjetivo-objetiva.

A finalidade preliminar do *koan*, por conseguinte, é impelir e incitar, não apenas noeticamente, mas também afetiva e fisicamente, o que na terminologia do Zen-Budismo se denomina a “grande dúvida”⁽¹³⁾ — e fazê-lo de tal maneira que o ego se torne, total e existencialmente, o “bloqueio da grande dúvida”⁽¹⁴⁾. A menos que o ego venha a ser o próprio “bloqueio da grande dúvida”, não se poderá dizer que ele tenha chegado à “grande dúvida”.

Para êsse fim provisório, bem como para o seu término final, o *koan* foi combinado com a prática já existente — na metodologia Zen — de sentar-se de pernas cruzadas numa forma de “concentração” sustentada, que se chama, em japonês, *zazen*.⁽¹⁵⁾ Essa disciplina de sentar-se com as pernas cru-

(13) *Ta-i*; em japonês, *daigi* ou *taigi*.

(14) *Ta-i-t'uan*; em japonês, *daigidan* ou *taigidan*.

(15) Em chinês, *tso-ch'an*, literalmente, “*dhyana* sentado”, mas que talvez se traduzisse melhor por “Zen sentado”.

zadas, cada pé colocado sôbre a coxa oposta, a coluna vertebral reta e as mãos juntas ou sobrepostas na frente, numa espécie de “contemplação” ou “meditação”, já prevalecia na Índia muito antes do Budismo. Supõe-se que nessa postura Sakyamuni chegou à própria realização. Diz-se também que nessa posição estava sentado Bodidarma quando foi visitado por Hui-k’o. Um século depois, no entanto, Hui-neng rebelou-se contra o que reconheceu ser uma corrupção puramente formalista e quietista dessa prática. Eis por que não se faz muita menção dela logo depois do seu tempo. Não obstante, concorda-se de modo geral em que todos os monges e estudantes de Zen dêsse período devem tê-la adotado em diversas ocasiões.

Com o *koan* natural, a dinâmica interior dessa “concentração” deriva da perturbação e da inquietude internas da pessoa. O foco e a direção, muito provavelmente, terão sido proporcionados pelo mestre durante uma entrevista ou uma troca recentes. Após um encontro dessa natureza, é muito provável que o discípulo lhe carregue o efeito para a “sala de meditação”⁽¹⁶⁾ e com êle se sente em *zazen*.

No caso, porém, do *koan* formal, dado, o ego, ainda não despertado para a mesma intensidade compulsiva da sua dificuldade, carece, a miúdo, do necessário poder de “concentração” para “atacar” o *koan*. Dessarte, surgiram, a par do *koan* e do *zazen*, na escola de Lin-chi ou de Rinzai, sobretudo no Japão, as práticas conhecidas, em japonês, como *sesshin*⁽¹⁷⁾ e *sanzen*.⁽¹⁸⁾

De acôrdo com o mosteiro, uma semana do mês, seis ou oito vêzes por ano, é inteiramente dedicada pelo monge ou pelo estudante ao *zazen* — e ao seu *koan*. Levantando-se às 3 horas da madrugada, êle continua no *zazen* — interrompido apenas para a execução de ligeiras tarefas e recitação das sutras, as refeições, uma conferência, entrevistas com o mestre e

(16) *Ch’an-t’ang*; em japonês, *zendo*, literalmente, “sala de Zen”.

(17) Em chinês, *she* (às vêzes *chieh*)-*hsin* “concentração do coração-mente”.

(18) Em chinês, *ts’an-ch’an*, “votar-se à busca de Zen”.

curtos períodos de repouso, que podem ser omitidos — até às 10 horas da noite, ou mais, durante sete dias consecutivos. Esse período é chamado *sesshin*, e as visitas diárias ao mestre, compulsórias e voluntárias — em número de duas a cinco — *sanzen*.⁽¹⁹⁾

Sob a estimulação de um regime assim, com sua atmosfera séria e tensa, o *koan* dado pode começar a produzir efeito. Cutucado pelo bastão do monge principal quando começa a cabecear de sono, quando a aplicação diminui ou quando se deixa dominar pelo entorpecimento ou pelo cansaço, instigado, inspirado, aguilhoado e até impelido pelo mestre, o discípulo se vê cada vez mais aprisionado pelo *koan*. A proporção que cada uma das respostas que apresenta é rejeitada, torna-se mais e mais deslocado, abalado e inseguro, fôssem quais fôssem a segurança ou a auto-suficiência que tinha originalmente. A pouco e pouco, tendo cada vez menos para oferecer, mas persistentemente premido pela mesma solicitação inexorável de uma “resposta”, o estudante às voltas com o *koan*, incapaz, como alguém, a lidar com o seu problema como alguma coisa, encontra exatamente a frustração e o desespero conhecidos pelo ego no afã natural de realizar-se.

A impossibilidade de ser resolvido o *koan*, como objeto, pelo ego como sujeito é, de fato, precisamente, a incapacidade do ego, como ego em sua bifurcação subjetivo-objetiva, de resolver a contradição existencial representada por essa bifurcação. Para o estudante, o *koan* dado é também agora, como o *koan* natural, um modo ou expressão da “pergunta” ou dúvida reais do próprio ego, e a luta pela sua “solução” uma luta de vida e morte igualmente torturante. Dessarte, o *koan* passa a ser, no que concerne ao estudante, uma crise viva, transformada na preocupação central e exclusiva de todo o seu ser. Ao enfrentá-lo, na verdade, o estudante está enfrentando sua própria crise em toda a sua imediata e ardente urgência. Incapaz de resolvê-lo, realmente “sente as vísceras completamente deslocadas, como se uma bola de fogo engolida não pudesse ser prontamente expelida”.

(19) Este relato é extremamente genérico e não apresenta nenhuma das distinções mais sutis, mais técnicas.

Essa é uma das razões por que o monge ou o estudante que ainda não chegaram a uma “determinação”, freqüentemente se recusam a ver o mestre, e por que, para obrigá-los a fazerem as visitas compulsórias do *sanzen*, é preciso, às vezes, surrá-los, puxá-los, arrastá-los ou, como numa cena realmente presenciada, carregá-los à força da sala de meditação para o local da entrevista.

A insistência do mestre numa resposta ao *koan* não decorre, em sentido algum, de uma autoridade externa, estranha ou heterônoma. Muito pelo contrário. Um mestre genuíno personifica a realização suprema do próprio ego torturado. Sua exigência de uma solução para o *koan*, natural ou dado, em realidade, não é senão o anseio e a afanosa injunção crítica do ego pela própria solução. A recusa de ver o mestre nasce da incapacidade que tem o ego de ver-se em sua aguda deficiência e insuficiência — vigorosamente espelhado, por assim dizer, pela sua completação consumada na pessoa do mestre. O fato de permanecer afastado lhe propicia, pelo menos, um adiamento temporário da necessidade de arrostar, com plena e inflexível sinceridade, o imperativo de mitigação e alívio de seu próprio conflito interior. Tendo visto, nas muitas audiências anteriores, seus esforços e tentativas, parciais, fragmentários, ilusórios e enganosos, postos de lado e refugados, o ego luta por manter-se abrigado e por evitar não só o constrangimento da exposição em sua nudez já parcial, mas também o tormento de uma nova ou completa exposição em sua nudez total. Pois a ameaça para o ego da exposição de sua nudez total, que lhe desnudaria a contradição fundamental, talvez lhe parecesse uma ameaça à própria existência, trazendo consigo o terror da loucura ou da morte possíveis.

Expressando-nos numa metáfora mais ao jeito de Zen, diremos que o ego, negada e destituída a função de qualquer outro aspecto e parte de si mesmo, se vê prêso pelos dentes a um galho estendido sôbre um precipício. Aferrando-se a êsse último remanescente de si mesmo, sente que ainda pode, ao menos por enquanto, preservar-se, embora numa situação quase insuportável. Nessa circunstância crítica, ser obrigado a encontrar-se consigo mesmo, genuína e autenticamente, na pessoa do mestre e receber as ordens peremptórias, “Fala!” e

“Fala depressa!” pode ser para êle, com efeito, penosa provação. Sobretudo ao compreender que, se decidisse, em presença do mestre, calar e não responder, talvez lhe fôsse até obstado o uso dêsses dentes. Como quer que seja, êle percebe que se trata, afinal, de uma necessidade absoluta a que, de fato, terá de ser submetido. mas a que, naquele momento, não se sente capaz de submeter-se.

Não que essa recusa e essa proscrição por parte do mestre sejam uma simples negação niilista. O que é metódica e rigorosamente arrancado é aquilo a que o ego como sujeito é capaz de agarrar-se ou com que é capaz de lidar como objeto. Isso também envolve os conteúdos que poderiam proporcionar, ou proporcionam, uma realização limitada ou qualificada. Pois enquanto o ego como sujeito continuar a ser um objeto ou a agarrar-se a um objeto, sua contradição interior e sua crise como ego subsistirão. A meta, portanto, é eliminar todos os constituintes acessíveis do objeto — inclusive o próprio corpo — com a finalidade de desnudar e expor em sua nua contradição a própria estrutura subjetivo-objetiva do ego como tal. Sem um objeto, o ego, incapaz de ser sujeito, torna-se insustentável. Entretanto, é exatamente a êsse momento radical e fundamental que Zen deseja levar, e então desafiar, com as palavras de um mestre contemporâneo: “Sem usar tua bôca, sem usar tua mente, sem usar teu corpo, expressa-te!”

Levada a essa extremidade, a natureza da busca e da luta do estudante principia a alterar-se. O seu *zazen*, que fôra até então, sem sombra de dúvida, um lutar com o *koan*, natural ou dado, como um objeto, e um concentrar-se nêle, vê-se agora, despojado não só do *koan* objetivado, mas também de todo e qualquer conteúdo, privado do objeto. Esta é apenas a culminação do processo iniciado quando o *koan* principiou a produzir efeito e penetrar nas vísceras do estudante, acabando, afinal, por impregnar-lhe todo o ser. Tornando-se cada vez menos externo, tornou-se cada vez menos acessível à contemplação ou à meditação comuns. Por fim, foi completamente desapossado de todo aspecto objetivo concebível. Não obstante, ainda persiste, não estabelecido e não resolvido e, com êle, a incessante exortação do mestre, como do próprio ego, ao estabelecimento e à solução.

O que acontece com o *koan*, acontece com o ego. Numa dúvida existencial que não pode apaziguar, nem suportar, nem abandonar, nem desertar, o ego é incapaz de avançar, incapaz de recuar, incapaz de permanecer no lugar. Sem embargo disso, vê-se fustigado pela admoestação compulsiva para mover-se e resolver. Total e sistematicamente desnudado, privado do uso de todos os seus poderes, conteúdo, recursos, capacidades e, finalmente, do próprio corpo, enfrenta — apesar de tudo isso — a ordem peremptória do mestre para apresentar-se e expressar-se. Nesse aparente beco sem saída, o ego sofre uma angústia provocada por sua completa futilidade e impotência, que, de ordinário, poderia levar ao suicídio. Na situação Zen, todavia, a ansiedade e o desespero nunca se aprofundam numa total e negativa desesperança.

À diferença do ego no estado pré-suicida, o estudante que tem um mestre verdadeiro tem diante de si a garantia viva de uma possível solução do seu problema. Expressando o amor e a compaixão genuínos da suprema conciliação, o mestre não só ampara e sustenta por meio desse amor, mas também existencialmente estimula e tranqüiliza simplesmente pelo fato de ser. De certo modo, o estudante percebe que o mestre é mais ainda o estudante do que o próprio estudante. Nisso também sente que o mestre está suportando, tanto quanto ele, a prova real com seu sofrimento e sua angústia. Dessa maneira, para o estudante, o mestre é a autoridade, a afirmação e o amor da completa realização da própria existência do estudante.

O estudante, por outro lado, para o mestre, é, ao mesmo tempo, o próprio mestre, se bem que outro, que o mestre precisa, por amor e compaixão, arrojado ao abismo tormentoso da contradição interior não trabalhada e nua. De sua parte, o mestre é obrigado a rasgar e a sondar o âmago da ferida, que só poderá curar-se quando estiver inteiramente exposta e existencialmente realizada.

Até agora, o sofrimento e a ansiedade do ego em sua ostensiva prostração não provém diretamente da ferida ou da contradição, mas deriva do ego como portador da ferida. Desapossado, por fora, de todo conteúdo objetivo, mas, ainda não privado de sujeito por dentro, e, portanto, ainda não genuinamente privado de objeto, o ego continua a resistir. Se, porém, puder tornar-se a contradição fundamental não traba-

lhada, a contradição se sustentará, e a negatividade exterior ou simplesmente sentida do ego ficará para trás.

Conseqüentemente, o objetivo preliminar para o ego, tanto corporal quanto mentalmente, é vir a ser essa contradição radical ou “bloqueio da grande dúvida”. A “grande dúvida” ou o “bloqueio da grande dúvida” outra coisa não é senão a crise intrínseca do ego, em estado de consciência do ego, total e exaustivamente exacerbada. O propósito inicial do *koan* — e a metodologia, que o acompanha, do *zazen*, do *sesshin* e do *sanzen* — é fazer que o ego desperte, se cristalice, fique inteiramente em evidência e, depois, em lugar de suportar, se torne total e autenticamente a contradição viva que, como ego, realmente é.

A fim de que o ego, dessa maneira, seja fiel a si mesmo como ego, precisa aplicar-se e realizar seu limite supremo, não em termos de suas falhas ou impossibilidades externas, mas em termos de sua antinomia estrutural anterior. Como sujeito sempre orientado para o objeto, para que o ego enfoque essa realização é geralmente necessário que seja gasto, esvaziado ou negado todo conteúdo possível de sua orientação para o objeto. Incapaz, como sujeito, de fazer quaisquer novos esforços para afastar-se de si mesmo na direção do exterior, pode, então, sofrer uma transformação interna, não permanecendo como sujeito e simplesmente invertendo sua orientação internamente sobre si mesmo como objeto da introspecção, mas tornando-se, ao invés disso, radical e consumadamente, sua contradição fundamental inerente. Só depois de se converter plenamente nessa contradição é que ele, afinal, passa a não ter sujeito nem objeto. Pois como essa contradição básica, assim o estado de consciência do ego é coibido e reprimido. Deixando de ser uma subjetividade fluida, condicionada, passa a ser agora, sem subjetividade nem objetividade, um bloco existencial sólido, total.

Este não é, todavia, o pré-estado de consciência do ego da criancinha, nem o estado malgrado de consciência do ego do idiota, nem o estado retardado de consciência do ego da “criança feral”, nem o estado deteriorado de consciência do ego do psicótico, nem o estado entorpecido de consciência do ego do anestesiado, nem o estado letárgico de consciência do ego no estupor, nem o estado quiescente de consciência do ego

no sono sem sonhos, nem o estado suspenso de consciência do ego no êxtase, nem o estado inerte de consciência do ego no coma. É, antes, o próprio estado de consciência do ego em sua própria contradição radical, escorada e impactada. Não é vacante nem vazio, nem se cancela ou dissolve. Embora bloqueado e constricto, sem uma ativa discriminação entre sujeito e objeto, sendo e não sendo ele mesmo, não é, de maneira alguma, inerte ou sem vida. É, de fato, sensibíllissimo. Além disso, permanecendo ainda não resolvido, sua luta continua, pôsto que não mais pelo ego ou do ego apenas como ego. O ego, afinal, converteu-se em *koan*, e ambos se converteram na própria luta e na própria “concentração”, no próprio “bloqueio da grande dúvida”, na própria contradição fundamental, sem sujeito e sem objeto.

Este é o ego totalmente exaurido como ego. Já não sendo sujeito nem objeto, é incapaz de esforço ou tentativa. Em contraposição à única impotência aparente do estado pré-suicida, esta é a própria impotência existencial consumada, em que até o suicídio é impossível. Enquanto o ego como sujeito puder empreender um ato, seja embora o do seu próprio aniquilamento, não será realmente impotente.

Da mesma forma, é o ego aguda e genuinamente em sua contradição fundamental que constitui o verdadeiro dilema, o verdadeiro impasse, o verdadeiro *cul de sac*, o verdadeiro niilismo da ausência de valor e da ausência de significado, a verdadeira aporia do “sem saída”. Esta é a dificuldade e a crise do ego total e decisivamente escoriado, despojado de todos os véus e de todos os revestimentos. Esta é a própria negatividade suprema.

Embora seja um antecedente necessário e não simplesmente negativo, a negatividade suprema ainda é, entretanto, uma precondição. Ainda não é solução nem realização. Tornando-se o “bloqueio da grande dúvida”, isto é, a contradição fundamental em seu fundamento, não é o término final.

Já não se encontrando em sua contradição subjetivo-objetiva, o ego, como essa mesma contradição, é inteiramente diluído, incapacitado e imobilizado. O fato de não ser objeto nem sujeito é uma negatividade da servidão e da obstrução totais, em que o sujeito e o objeto, em sua polaridade dua-

lística contraditória, se estorvam e encurralam um ao outro num impedimento constricto e impotente. Mas o fato de ser assim negativamente sem sujeito e sem objeto, não tendo mente nem corpo, não basta. Sem corpo, sem bôca e sem mente, é mister que haja expressão. A contradição fundamental ou “bloqueio da grande dúvida” ainda precisa ser radical e fundamentalmente partida em pedaços e resolvida.

Entretanto, sòmente quando se realiza plenamente é que êsse estado crítico do “bloqueio da grande dúvida” pode ser extirpado. É precisamente nessa condição da mais intensa e delicada tensão que algum acontecimento casual da vida cotidiana, ou talvez uma palavra, um ato ou um gesto do mestre, poderá, a súbitas, deflagrar a básica e revolucionária sublevação em que essa contradição fundamental do “bloqueio da grande dúvida” instantâneamente se dissolve e, ao mesmo tempo, avança.

Assim como o ego em estado de consciência do ego é, inicialmente, a um tempo, ato e fato, assim sua erupção e solução têm também a qualidade tanto de ato quanto de fato, mas não mais relativamente nem apenas do ego como ego. Pois mesmo como contradição fundamental do “bloqueio da grande dúvida”, o estado ordinário de consciência do ego já foi, com efeito, transcendido. Embora seja ainda uma ausência negativa de distinção entre sujeito e objeto, identidade e não identidade, como o “bloqueio da grande dúvida”, abrange todo o reino do ser, incluindo a própria diferenciação entre o ser e o não ser. Como contradição fundamental em seu fundamento, é o abismo do ser, ou, mais pròpriamente, o abismo da antinomia entre o ser e o não ser, a existência e a não existência. Mas, enquanto negativamente contradição e abismo, êsse mesmo fundamento é — positivamente — solo e fonte.

Enfocado do ego, o fundamento é a última extremidade e o limite final, o centro mais interior da contradição que é o estado de consciência do ego. Realizado nesse centro, o ego se aplica mas ainda não se consumiu completamente. Enquanto permanece o fundamento em têrmos de si mesmo — ainda que exaurido — continua a ser aquêle fundamento negativamente — como o limite fundamental, a barreira fundamental,

o impedimento fundamental. Nessa qualidade, o ego está apenas “como se estivesse morto”. Quando, porém, irrompendo, o fundamento negativo se erradica e volta sôbre si mesmo, o ego efetivamente morre a “grande morte”,⁽²⁰⁾ que é, ao mesmo tempo, o grande nascimento ou “grande despertar”.⁽²¹⁾

A “grande morte” é o ego morrendo para si mesmo em sua negatividade radical. Não sendo, em nenhum sentido, uma destruição ou expiração niilista relativa num vazio ôco ou no nada, essa abrupta erradicação e inversão é, antes, o rompimento e a dissipação da contradição, do abismo, da aporia. A anulação e a negação da suprema negatividade são, por si mesmas, positivas. A dissolução negativa é, ao mesmo tempo, uma solução positiva. Negado como ego na contradição central do seu estado de consciência do ego, o ego, através dessa negação, atinge positiva e afirmativamente sua solução e realização. Morrendo para si mesmo como ego, nasce e desperta para o seu Eu como Eu.

Deve-se destacar, além disso, que a contradição fundamental em seu fundamento não é aqui nenhum postulado metafísico nem ontológico. É uma realidade urgentíssima, que irrompe. Dessa maneira, sua irrupção e sua volta sôbre si mesma é também uma realidade concreta. Partindo-se e dissolvendo-se como aquela contradição fundamental, adquire o ego, com direta imediação, conciliação e completação. O último limite constrito e obstruído é agora a fonte primordial e o solo supremo que funcionam livremente. Não mais centrado na contradição fundamental do estado inicial de consciência do ego, está, em vez disso, centrado no solo e na fonte do próprio Eu. Invertendo-se e voltando sôbre si mesmo, o limite fundamental converte-se em fonte fundamental e solo fundamental. Essa erradicação, essa volta e essa inversão, radicais e cataclísmicas, do fundamento, chamam-se em Zen, em japonês, *satori*.⁽²²⁾

(20) *Ta-ssu*; em japonês, *taishi*.

(21) *Ta-wu*; em japonês, *daigo* ou *taigo*.

(22) Em chinês, *wu*, literalmente, despertando ou apreendendo.

O *satori*, rompimento e dissolução do ego aplicado e prêso em sua contradição fundamental no fundamento, é o despertar do ego ou do fundamento para seu solo e fonte no Eu. Esse despertar para o Eu é, ao mesmo tempo, o despertar do Eu. Visto da perspectiva do estado de consciência do ego em sua contradição fundamental, o “bloqueio da grande dúvida”, o rompimento, a desintegração e a morte totais são um despertar e uma irrupção no sentido do Eu. Visto, porém, da perspectiva oposta, o despertar e a irrupção para o Eu são o despertar e o abrir-se do Eu. Isto é, efetivamente, o despertar do Eu: o que desperta é o que está despertado, aquilo por que é despertado e aquilo para que é despertado. Assim ato como fato, é, ao mesmo tempo, Eu o solo, a fonte fundamental e precondição do ato e do fato.

Como solo e fonte nem dinâmicos nem estáticos, não é, todavia, uma identidade morta ou uma universalidade ou unidade vazia, abstrata. Tampouco é uma simples não-dualidade ou uma “falsa identidade”.⁽²³⁾ Embora o Eu seja o solo, fonte e precondição do estático e do dinâmico, nunca permanece no Eu, mas está sempre dando origem à expressão do Eu. Com efeito, despertado para o Eu, compreende que a própria subjetividade do ego como sujeito até em sua dualidade contraditória, provém e dimana finalmente do Eu. Da mesma forma, a fonte suprema do anseio e da busca do ego no sentido de superar seu alheamento e seu afastamento e de completar-se e realizar-se é também precisamente o Eu. Apartado do Eu, anseia por voltar ao Eu e busca fazê-lo. Em sua contradição dual de ter e não ter a si mesmo e ao seu mundo, o ego se vê, na realidade, na crítica contingência de ter e não ter o seu Eu.

No estado inicial de consciência do ego, além de estar separado e afastado como sujeito de si mesmo, do outro e do seu mundo como objeto, o ego, ainda por cima, está desligado, como ego, de seu próprio solo e fonte e impedido de chegar-se a êles. Fragmentada por dentro e isolada por fora, sua individualidade não tem fundamento, é, portanto, insustentável. Uma individualidade assim, lacerada por dentro, dissociada por fora, e estranha à própria fonte, nunca poderá genuína-

(23) *O-p'ing-teng*; em japonês, *akubyodo*.

mente se conhecer ou afirmar, porque nunca é ou nunca se tem a si mesma genuinamente. Só no morrer para si mesma como ego e no despertar para o seu Eu como Eu é que essa individualidade autêntica, autônoma, se realiza pela primeira vez. Deixando de ser simples ego, será, doravante, o que se pode denominar ou caracterizar como Eu-ego ou ego-Eu.

A crise inerente à estrutura subjetivo-objetiva dualística e existencialmente contraditória do ego no estado de consciência do ego só se resolve finalmente quando essa viva contradição fundamental se rompe e morre para si mesma como seu fundamento, despertando em solução e realização no Eu como Eu-ego. O Eu como Eu, o solo de si mesmo como ego, liberta-se afinal da cisão e da clivagem de qualquer dualidade dualística interna ou externa. Não mais lutando para “ser” no abismo de um fundamento não resolvido e bifurcado, é agora fonte e manancial de si mesmo como sujeito e objeto e, ao mesmo tempo, emana do Eu como tal.

A diferença da subjetividade condicionada do estado inicial de consciência do ego, o objeto já não prende, obstrui, circunscreve nem cerceia o sujeito. Nem, como acontece no estado do “bloqueio da grande dúvida”, sujeito e objeto se imobilizam mutuamente nas profundezas de sua dualidade contraditória. Arrancados e invertidos nesse fundamento contraditório, estão, daqui por diante, arraigados e centrados em sua fonte suprema. Transerradicados e transcentrados, deixam de estorvar-se em mútua contradição e tornam-se, ao revés, livre e fluente manifestação daquela fonte.

Da perspectiva do solo-fonte no Eu e do Eu, precisamente êsse livre e contínuo fluxo que mana do Eu como sujeito e objeto é sua volta, desimpedido e desobstruído, ao Eu, através do tempo, mas na Eternidade. Além disso, esta é uma manifestação do Eu: aquilo que manifesta é aquilo que é manifestado, aquilo através do qual é manifestado, e aquilo de que é manifestado.

Da perspectiva do sujeito despertado, plenamente compreendido como o desdobrar de seu solo supremo, é o Eu-sujeito puro ou não condicionado, como o seu objeto é o Eu-objeto puro e não condicionado. Assim como o sujeito é expressão e função do seu Eu, assim também o objeto é igualmente

função e expressão do seu Eu. Como sujeito e objeto puros e não condicionados, o sujeito é, de fato, objeto, como o objeto é, de fato, o sujeito. Sua dualidade, não mais contraditória nem dualística, é, doravante, uma dualidade conciliada, não contraditória e não dualística. Movendo-se sem obstrução e sem impedimento na liberdade absoluta da subjetividade não condicionada, o sujeito espelha o objeto e é espelhado pelo objeto, assim como o objeto espelha o sujeito e é espelhado pelo sujeito. O que espelha é o que é espelhado, aquilo de que é espelhado e aquilo em que é espelhado. Transerradicados, transcitrados e transformados, o ego, o estado de consciência do ego e sua dualidade subjetivo-objetiva são agora a dualidade não contraditória, não dualística do ego-Eu ou Eu-ego.

Como Eu fonte de si mesmo como ego, o Eu-ego tem e, ao mesmo tempo, não tem forma. É forma sem forma.⁽²⁴⁾ Solo inexaurível, não tem qualquer forma definida e fixa, e sua ausência de forma também não é forma fixa. Nem teórica nem prática, essa ausência de forma é ela mesma a fonte da forma. Porque sem forma, é capaz, na existência real, de dar origem a seu Eu, de expressá-lo e de ser tôdas as formas.

Em sua despertada percepção do Eu e na sua realização como Eu-ego, é e tem a forma de si mesma como Eu-ego. Como solo-fonte, entretanto, nunca é simplesmente a forma de si mesma como Eu-ego. Sendo e não sendo êle mesmo como forma no espaço, o ego-Eu é o próprio ser e seu próprio não-ser como existência no tempo. É, em realidade, o êxtase compreendido, além de si mesmo e do não-si mesmo, além do seu ser e do seu não-ser. Pode enunciar, numa afirmação incondicional, “Eu sou” e “Eu não sou”, “Eu sou eu” e “Eu não sou eu”, “Eu sou eu porque eu não sou eu”, “Eu não sou eu, portanto eu sou eu”. A incondicional afirmação do Eu é, de fato, uma afirmação-negação do Eu incondicionalmente dinâmica, ou uma negação-afirmação do Eu. (Isto pode ser considerado, igualmente, como sendo a natureza — ou *logos* — do amor).

(24) *Wu-hsiang*; em japonês, *muso*.

Além disso, conciliado a seu Eu como Eu-ego e completado nêle, êle é o outro, como o outro é o seu Eu. Êle e o outro sendo apenas um aspecto da dualidade do sujeito e do objeto, exatamente como êle mesmo é um desdobramento do seu Eu, assim também é o outro igualmente um desdobramento do seu Eu: “Eu sou eu”, “Tu és tu”, “Tu és eu”.

E como se dá com o sujeito e o objeto, êle mesmo e o outro, assim se dá com êle mesmo e o seu mundo. “Quando vejo a flor, vejo o meu Eu; a flor vê o meu Eu; a flor vê a flor; a flor vê o seu Eu; o meu Eu vê o seu Eu; o seu Eu vê o seu Eu”.

Eis aqui o Amor vivo, criativo, em consumada ativação e realização, sempre expressando o seu Eu, que é sempre o que se expressa. Aquilo que expressa é aquilo que é expresso, aquilo com o que é expresso e aquilo por que é expresso. Só aqui há a total e não condicionada afirmação do sujeito e do objeto, de si mesmo, do outro, do mundo, do ser, pois só aqui há a total e não condicionada afirmação do seu Eu, pelo seu Eu, através do seu Eu como Eu-ego.

Agora êle é e conhece seu “rosto original” antes que tivessem nascido seus pais. Agora vê “Mu”, ouve “o som de uma mão”, e pode apresentar seu Eu “sem usar o corpo, a bôca ou a mente”. Agora apreende quem e onde estará “depois que suas cinzas cremadas tiverem sido dispersadas”.

Assim, finalmente, se completa e realiza a existência humana além da contradição existencial de seu estado inicial de consciência do ego. Êste, afinal, é o Homem supremamente compreendido como Homem que é plenamente e que plenamente tem a si e ao seu mundo, capaz de “transformar montanhas, rios e a grande terra, e reduzi-los ao seu Eu” e “transformar o seu Eu e convertê-lo em montanhas, rios e na grande terra”. (25)

Tal é, no meu limitado entendimento, a relação existente entre o Zen-Budismo e a situação humana.

(25) Veja Suzuki, *Living by Zen*, pp. 26-27.

ZEN-BUDISMO E PSICANÁLISE

FROMM, SUZUKI E DE MARTINO

Neste livro, a um dos mais lidos psicanalistas de nossos dias, juntam-se a maior autoridade, no Ocidente, quanto aos aspectos místicos do Zen, e um estudioso e praticante das duas disciplinas, para discutirem os pontos de encontro entre Psicanálise e Zen e verem até que ponto a conjunção de ambos pode auxiliar o homem a alcançar a auto-compreensão e a plena apreensão da realidade. Trata-se de uma obra que, pela atualidade candente de suas formulações, interessa de perto a psicanalistas clínicos, a estudiosos e estudantes de Psicologia, e a quantos queiram pôr-se em dia com as mais recentes tendências da psicoterapia.

EDITORA CULTRIX